西洋古代中世哲學史大綱目錄

西洋古代中世哲學史大綱

劉伯明教授講　繆鳳林述

導言

(一)哲學者何　哲學一名，翻自英文斐羅瑣斐（Philosophy）　此土本名道學，九流皆言道，宋史有道學傳，要在躬行實踐。　老子所謂上士聞道，勤而行之，莊生所謂道行之而成，意實與斐羅瑣斐異。　本書述西洋哲學史，所言自以斐羅瑣斐為限；然即此斐羅瑣斐一字，自希臘迄今，其意義亦因人而異，因時而殊，有複雜之歷史于其間也。

英文斐羅瑣斐，原於希臘文斐羅斯瑣福斯。（Philos sophos）斐羅斯者，愛也；瑣福斯者，智也。　當元前五世紀時，為希臘極盛時代，時有一般教師，游行各地，授人各種知識，皆以瑣福（Sophor 英譯 Sophist）自命，智者意也。　大聖蘇格拉底（Socrates 470—399 B. C.）獨自命曰斐羅斯瑣福，（Philos sophor 英譯 Philosopher）愛智者（lover of wisdom）意

也。觀其言曰:

「吾人不可名彼等以智,智蓋真宰獨有之偉名;愛智者乃彼等最適之名也。」

"Wise I may not call them; for that is a great name which belongs to God alone; lovers of wisdom or philosophers is their modest and befitting title".

—From Plats's Phaedrus.

此則西土哲學之本意也。自亞里斯多德(Aristotle 384—322 B. C.)以降,真正之希臘生活完全破產,伊壁鳩魯與斯多噶二派哲學(Epicureanism and Stoicism)因時勢之擾亂,大都求安心立命之所在,以慰其生活之需要。前此愛智之學,遂爲生活之一種方法,(Philosophy came to be a way of life.)在事而不在文字矣。(not in words but in deeds.)洞至中世,宗教氣燄彌滿歐洲,所謂哲學,在西歐幾已無人過問,在東歐及非洲之亞立山大城,(Alexandria)亦不過以哲學爲神學之奴婢,(Philosophy now is the handmaid of theology.)用爲建設或擁護宗教教義之具而已。降至近代,哲學脫宗教之範圍而並

時其所研究，大都以自然界之現象爲限，用內籀與數理之方法解釋之，哲學家流爲自然之解釋者矣。(Interpreter of nature)百年以來自然科學，離哲學而獨立，哲學一方面縮小其範圍，一方面又擴充其性質，凡涉根本的(ultimate)研究者，無論爲自然界，爲人生，皆可名以哲學。雖諸家所言各異其說，甚至若相背馳，然此就其論點言則然耳；若就其方法言，則固無一而非批評的(Critical)反省的(reflective)而哲學之所以爲哲學亦端在此批評的與反省的也。

右述哲學一名之簡單沿革，茲更引馬文(W. T. Marvin)氏之定義，以爲本書立足點：

「無論何時何地，人類之思想，凡屬甚普遍，或論理基本的，或差近基本的者，皆可名之曰哲學的；其與非哲學的之界，雖難斷截劃分，然固有存者也。

"Whatever is highly general or logically fundamental or nearly fundamental in man's thoughts, in any period or in any land, is philosophical, however indefinite the limits between such thoughts and that which we do not call

philosophical must remain." Marvin: The History of European Philosophy.

準斯以論，則如希臘之天文學，如羅馬法，皆可以哲學目之矣。

(二)哲學史　人類於自然人生各方面，其思想之屬普遍的與基本的者，伊古迄今，不可勝計。其間方術之不同，斷論之各異，亦難更僕數。於此擇其重要或可代表之家數，按年代次序與論理次序，(Chronological order and logical order) 論列解釋，明其指歸，匯之一脈，是曰哲學史。語其目的，約可分三：

(1)求因　一種思想之生，決非憑空出現，必有所以發生此種思想之因。誠能明瞭其因，於理董其意義，必多裨益。如希臘之哲人運動，如中世之煩瑣哲學，溯其本源，究其所以，此哲史家所有事也。馬文氏謂「任何時代之哲學，係全部之文明（意指古代之所有文明）與其時變遷之文明之結果。」(The philosophy of any period or age is the outcome of the total civilization and the changing civilization of the time.) 此言也，於哲學發生之因，最得真諦，史家所當奉為圭臬，黽勉以索者。

（2）明變　古今哲學思想，變遷至劇，如閩利士（Thales B. 640 B.C.）以水為世界之本體，哀奈克雪米尼斯（Anaximenes）則主以氣，哀奈克雪梅特（Anaximander）則主以無極，濱來克侯斯（Heraclitus）則主以火，至愛姆配道克（Empedocles 490—430 B.C.）則主以地水火氣四元，於此求其變遷沿革之跡，廢興升降之原，又哲史家之所務也。

（3）評論　因得變明，哲史家之責亦已可完。　惟苟猶以此為未足，則評論尚焉。　就其學說之本質，與其發生之影響，按時代之地位，為網羅整齊之說，洞明其利弊得失之所以然，此則此之所謂評論，非易事也。茲述應注意之數點如下：

（I）哲學之生，皆與時代為因緣，有所批判，皆當就其時代着眼。　如閩利士之以水為世界本質，由今觀之，豈不可笑，實則氏第一提出此世界本質之問題，為西洋哲史之鼻祖，其地位且遠非今日大哲學家所能及也。

（II）德哲學家費脫（Fichte）謂個人之哲學，為其人格之表現。　此言之意，謂哲學乃內（internal）而非外（external）也，故有評論，皆當就其動機立論，非可徒按其跡

象，妄加可否也。

(II)科學上之問題，多有確切惟一之答案，其在哲學，則其已確定者，皆獨立而成科學。其所探討者，多屬未定之問題，故相異或相反之論點，不妨並存。若必執一衡百，入主出奴，不惟言必不當，亦適以自暴其陋而已矣。

(三)本書之旨趣　此書以十年南高暑校劉伯明教授之講演爲主，參酌羣書而成者。先生講演係提鍊羣籍之精華，融以心得，又每講當比較前後，加之批評，於初學極有裨益。余之述此，凡力所能及，無不取原書對照，以期正確。計前後所引西籍不下百種，斟酌損益，頗費心思。其間分章析代，亦與西本有不同之點。一章與七九兩章之附錄，皆余年來單論之文，以多爲時人所未道，故删節附存。惟是西哲書籍，浩如煙海，自愧今茲僅涉藩籬，恐多未達先生原意，余亦絕不敢以此自滿。繕正付梓，藉供初學入門之用，若云專著，俟諸異日。

十年仲冬富陽繆鳳林識於南高

第一章　希臘民族及其特質

西洋思想，導源希臘；希臘思想淵源希臘民族。　最近人種學家分人種為三，希臘民族屬之白種之地中海人種，茲列如下：

(一)澳大利亞非利加種 (Austrian-African Race) 分布澳非二洲；

(二)亞細亞阿美利加種(Asia-American Race)分布東亞及西美；

(三)玻里利西歐羅巴種 (Polynesian-European Race) 分布太平洋羣島印度西部及歐洲。　其在歐洲者，又分為三：

(1)地中海種 (Mediterranean Race) 竹里 Crete 希臘羅馬人皆屬之；

(2)亞爾賓種 (Alpine Race) 分布法蘭西中部亞爾伯斯高原；

(3)腦笛克種 (Nordic Race) 分布北歐。

舊日史家治希臘史，每始荷馬史詩 (Homeric Epic) 約當紀元前十世紀左右。　數十年來考古之學大明，始知其非。　蓋史詩前尚有二期文明：

(一)竹里文明 (Creten Civilization) 以依琴海(Aegean Sea)與埃及間之竹里島爲心中；

(二)美西尼文明 (Mycenean Civilization) 以雅典南西部之美西尼城 (Mycenae) 爲心中。

語其時期，殆在元前二千年至千五百年。此二期文明，樹荷馬史詩之先聲，其人種亦與希臘同。惟考希臘民族移入巴爾幹半島則約始自元前千三四百年。初在北方，由多腦河 (R. Danube) 流域逐漸向南遷移。其遷也非止一次，其來也亦不僅一族。新族既入，原有土著，遂被征服或同化。諸族之中，最著者二：

(一)阿屖霽族(Icnians)以雅典爲代表；

(二)鐸利安族 (Dorians) 以斯巴達爲代表。

二族民性，頗有差別。惟舊日史家謂雅典尚文，斯巴達尚武，則實大謬。蓋斯巴達固尚武，雅典亦屬尚武。證之希臘波斯戰爭，雅典爲希臘中堅，當可明知。然則二族之差別，究

何在耶？簡以言之：雅典爲進取，(progressive) 斯巴達則爲保守。(Conservative) 因其爲保守也，故斯巴達自朗可斯 (Lycurgus) 立法，迄於衰亡，墨守陳規，更張頗少。 因其爲進取也，故雅典自梭倫 (Solon) 更法，政治，文藝，哲學，科學各方面無不逐漸發揚，臻於甚盛，彈丸一隅，地爲西洋萬般文明之濫觴也。

於此有問題焉：卽雅典人——阿堅甯族——何以尙進取，而斯巴達人——鐸利安族——何以尙保守？論文化之進步，厥因有二：

(一)人心之勢力；

(二)地理之勢力——環境之勢力。

吾人今日距希臘已數千年，其時民族心理何若，已難確知，將欲解釋雅典人與斯巴達人之異，惟有環境一端。 環境者何，卽凡外緣之足以喚起人類之反應或能影響其動作也。(Surroundings to which human beings respond or which is capable of influencing them.) 或謂二族同處巴爾幹半島，同此天朗氣清，同此山明水秀，則其足以喚起人類之反

聽或影響其動作之外緣者，宜有同然，何能生相異之結果者？不知二族雖同處一島，其環境則大有別。 簡以言之，斯巴達處重山中，四圍多仇，因求自存，不得不以訓練勇氣與殺敵致果爲唯一要圖。 既以此爲惟一要圖，又無時不在戒嚴之中，故其所有精神，坐耗於是，生活大部，皆在兵營。 （朗可斯定法凡自成人後之六十歲必共寢共食於兵營）斯巴達人有無自由探考與欣賞各種學術之能力，今不可知；籍曰有之，而因處此環境，自初生以至老死，（或未至老而戰死） 純受軍事訓練之陶鎔與壓迫，亦將斲傷淨盡。 其於學藝界，自難得一立足地。 其在雅典，雖亦以勇敢爲美德，（柏拉圖理想國 Republic 中所主之四德 four cardinal virtues 勇敢 (Courage) 卽其一） 其法律於公民之義務，亦有種種之規定，然其所度之生涯，優游自得，宛如游戲場中之赤子，心身兩不受絲毫之約束。 又以其通商異地，殖民各處，不僅海闊天空，胸懷開拓，而經濟富裕，無有物質之憂慮，因得專心致志於各種學藝。阿屋寧族之能創造種種學術，其以此歟？

上述希臘民族之概略，今繼論其特質。 惟希臘民族之特質甚多，詳細敘述，有待專論。

今茲止擇其與後論希臘哲學思想有密切關係者，約略言之，爲了解希臘哲學本源之一助。有一點須特提者，即其所述多限於雅典是也。（其時西洋文明以希臘爲中心，而希臘又以雅典爲中心，史家論雅典各種學術，每冠希臘，已成通例。）

（一）入世的客觀的　希臘風光娟美，氣候溫和，居其間者，常覺自然之可愛，故其精神純爲入世，貫注於外界事物，而不知其他。　蓋吾人意志總求向外發展，惟遇有阻力不能向外發展時，始返求諸內心。此則各種出世思想之所由起，實即有病之象徵。希人與環境至相得，其精神迥異夫是。　試以宴祭時歌舞證之，則老者首歌曰：

方吾儕之幼兮，勇而且强。

"We once were young and brave and strong."

青年繼歌曰：

是乃吾黨之今日兮，進而且奮。

"And We're so now, Come on and try."

兒童稱歌曰：

曾不轉瞬，吾黨小子其更強。

"But We'll be strongest by-and-by."

蓋彼以自然爲本眞(reality)而人卽爲自然之一部。人之於自然，客觀而非主觀。史家所謂「希臘人之客觀性」(Objectivety of Greek mind)實希人之一大特質。卡書門(Cushman)著初學哲學史(A Beginner's History of Philosophy)謂希臘哲學可以客觀一字概之，言雖稍過，要亦成理。蓋其初之哲學家，類皆以宇宙之全體爲其出發點。卽蘇格臘底以人文學者著，亦以客觀概念之知識爲標準也。其在政治方面，則以國家爲客觀之具體，個人皆其分子，二者諧合而爲一，不可分離，尤爲顯著矣。(其詳見下論諧合節)

希人旣屬入世客觀，覺有生之可樂，故其生活一道，不以安全爲已足，而求其生活之豐滿。世界之「生活術」(Art of living)最先發明者，卽屬希人。影響所至，遂覺宇宙之間，惟人爲大。諸凡屏迭無窮之現象，皆可由人力克服之，以爲人用。此種思想，以戰勝波斯後

達其高潮。蓋大流士(Darius)澤爾士(Xerxes)等一再入侵，傾波斯之全力以相搏，希人當之，不及十一，卒能轉危爲安，反敗爲勝，兩間尙有何事不可爲乎？

於此有須修正者；卽希人雖云入世客觀，然希臘思潮，亦自有一種「神秘趨勢」(Mystical Tendencies)。當紀元前七世紀時，因政治擾亂，神秘宗教，如奧弗克(Orphic)等，勢力甚盛。闢薩何月來(Pythagoras)因之主「輪迴」(Metempsychosis)與「靈魂不死」(immortality)之說，信者亦衆。雖曾不數年，闥利士(Thales)等自然哲學家起，卽撥雲霧而見靑天，然其間如伯米尼弟斯(Parmenides)之主不變，蘇格臘底之以「神聲」(Divine voice)爲爲善捨惡之標準，拍拉圖之主眞如世界，亦皆神秘色彩也。良以疾病生死，人世總難免諸，我佛出世，卽爲此一大事因緣。希人感覺敏銳，豈有不覺此者？諸家之不滿意現實，而求高超自在意中。所謂人窮則反本，勞苦倦極，未嘗不呼天也。然此在希臘，要屬例外，其大體則仍爲入世之精神，與印度之以出世爲主體者異也。

(二)腦海之明晰　處大陸或大沙漠者，其民族之思想，常漫無邊際，失之籠統。其在島

國，則因地勢之斬截，人民之腦海常靈敏而明晰。(Clearness and Distinctness) 比之畫圖，前者輪廓模糊，後者則界限清楚。希人為島民，此種特質，更為顯絕。科學，哲學，美術各方面，無一不啟示此種精神，而尤以美術為最。晚近西洋美術界，有所謂未來派(Futuralism)印象派(impressionism)者，或僅著一極强之色，或僅圖一模糊之物，或大而充滿域外，或小而幽居一隅，使人一見得極深之感觸，毫無所謂比例，(Proportion) 所謂勻稱。(blance) 此實美術之末流，(decadence)與希臘美術根本相反。蓋後者唯一之特色，即在明晰，而有一定之比例可按也。茲試述其刻像之分寸，以見一斑：

設以頭為單位，則像之全體，長七頭半，臍為中點。(自頂至臍與自臍至足相等) 肩闊兩頭，腰部闊一頭半。其在女子，則肩與中腰須較男子為狹，而腰部則較闊。手長與面（自髮至頤）等。足長一頭又三分一之鼻長。頭可分為四等分：自頤至鼻之基點為一等分，自鼻基至眉為一等分，自眉至髮為一等分，自髮根至頭頂為一等分。(見 Margaret Thomas: How to understand Sculpture)

又所謂「前面律」(law of frontality)者，係來伍(Lange)所發明，即凡有一像，無論像之形式若何，苟由頭骨過鼻中順背中作一直線，必恰成兩等分。此種定律，似有難免機械之病，實則求美術之稱配，幾經研究，得此適當之比例，增之一分則太長，減之一分則太短，皆希人腦海明晰之流露也。

上言希臘之科學哲學等，皆啟示希人明晰之精神，實則希臘科學哲學之所由發達，亦以此爲一大關鍵。常識與科學之分途，即在能否「分析」(Analysis)如曰水者水也，此常識也。其在科學家，則分析而成 H_2O。蓋科學最要之方法，爲「分析之法」(Analytical Method)謂能於普通之現象，析其毫芒，抽出其共同之點，立爲原理，因以括概一切也。非有明晰之腦筋，能如是乎？杜威謂科學之可貴，在方法而不在實質；而此方法，必求腦府明晰之助，始能周詳而精邃。其餘如論理學，數學等，希臘亦極發達，其理準此。

(三)自由探考與批判精神　學術之盛，常由小團體：如春秋戰國之諸子，如再生運動時之福勞蘭城，(Florence)如英衣利薩白時代(Elizabethan Period)之文家，例證甚多，難

更僕數。 而此小團體所以能發揚學術，其關鍵要在「自由探考」(free inquiry)與「批判精神」(critical spirit)雅典一小城，公民僅二萬數千人，而其學術竟絕前代，論其因雖多，此要其主。 蓋雅典人入世而非出世，樂天而非厭天，衣食居住，皆由奴隸（或爲土著或爲俘虜，其數數倍公民）供給，無憂無慮，除爲公共服務外，所有暇晷與剩餘精力，完全宣洩於討論批判方面。 閒步市內，無論其在公共講臺，街頭巷尾，苟有數人相值，即可相互論談；或衡時政，或指得失，或臧否人物，或推敲文字，所有體國經野之猷，正義公道之學，亦皆於此自由闡發，不受成見之束縛，無有宗教之權威。 人之思想，如鳶飛於天，魚躍於淵，無可軌範，且亦不能軌範也。 縱觀希臘諸大哲家，任取二人，學說無絕對相同者。 即在師生之間，亦皆青出於藍，而非步亦步，趨亦趨。 如蘇格臘底無形而上學，其弟子柏拉圖則以形而上學爲主幹。 柏拉圖分現象，實體世界爲二，其弟子亞里斯多德則合二者爲一，尤彰明較著者也。柏拉圖謂「讓吾人隨理性之所之，」亞里斯多德謂「吾愛吾師，吾尤愛眞理，」此則希人自由探考與批判之眞精神，而亦希臘各種學術之所由盛也。 惟其極也，思想如大海中不

繫之弁，放蕩不拘，又因缺乏科學之實驗，遂不免流爲冥想，柏拉圖其例也。

(四)中節　中節(Moderation, mean, middle, and temperance)一端，爲「希人生活之基理」(The fundemantel principle in Greek life)其淵源甚早。紀元前七世紀末，政治紊亂，七賢 (seven wiso man) 以救世立德爲懷，時流露於歌詠中，即今世所得之勞門克詩(Gnomicpoets)是也。而其一字眞言即曰「中節」(Moderation) 其屢所反覆者，曰「無太過」(nothing too much; nothing in excess) 其他訓言含此意者甚多，如曰：

至善非財富，乃中節也。

"Not wealth, but moderation, is the highest good"

盈則自傲。

"Superfluity of possessions begets self-exaltation"

自後哲學屬世訓人，類皆以此爲不二法門，如闢薩何月來學派 (Pychagorean School) 之言曰：

毋費財不以時，亦毋過吝，致有如流俗。凡事守中則最善。

第麼哭答斯之言曰：

由適中之快樂，與均衡之生活，吾人得諧恬靜之境。過與不及，皆易顛覆吾人，使吾人之心靈呈大不甯。

"Men achive tranquillity through moderation in pleasure and through the symmetry in life. Want and superfluity are apt to upset them and to cause great perturbation in the soul."

類此甚多，舉一反三。蓋希人以入世為懷，非不欲快樂，亦非不欲財富；惟其所得之快樂，所欲之財富，必皆出於中節，適可而止。故一方面極主物質之享受，一方面又不流於縱情恣慾，此則真正希臘人之人生觀：亦即希臘民族之精神，其出之過度或絕棄物質者，真正希人不為也。他如蘇格臘底則齊諾封(Xenophon)稱其「敏於擇處善惡兩者之間，永不一失。」(He was so sensible as never to err in the choise between the better and the

worse.)柏拉圖則分道德爲四，而節制即爲其一，理想國一書，暢言節制之利與不節制之害。亞里斯多德則分道德爲實踐的(practical)理性的(rational)二種，而實踐道德唯一之標準，即曰「中節」(mean)。無論快樂，貲財等等，皆須由理性執其兩端，而用其中。　茲試引柏拉圖所述蘇格臘底之禱詞，以示其槪：

余可愛之眞宰，時臨下方，予余以內靈之美，許余之內外融合而無間耶。　許余以智慧爲貲財，而予余以適量之金，足敷中節之用耶。　外此何有？余思之，即此余願已足。

"Beloved Pan, and all ye gods who haunt this place, give me beauty in the inward soul, and may the outward and inward man be at one. May I reckon the wise to be the wealthy, and may I have such a quality of gold as none but the temperate can carry. Anything more? That prayer, I think, is enough for me."

較之今日佞佛小子之誦幾句阿彌陀佛，即向世尊求多福多壽多財多子者，其相去奚翼霄壤耶？

外此希臘之美術，亦充滿此中節之精神。 試以刻像論，則墓前石像，狀父母子女離別之象，吾人設身處地，嘗有難爲容者。 顧其所表示者，亦皆握手言別，臨風雪涙而止，從無哀毀骨立，涕泗滂沱者。 處人世之大故，猶能以理性節制情感，不過戚，不過哀，此則希臘藝術之精髓，實皆其國性所鎔成也。 而其最足啟示者，莫如臘何功(Laocoon)石像。

臘何功者，包雪堂(Poseidon)海神廟之祭師也，當朗謝戰爭(Nojan war)時，勞立(Troy)城多年不下，希人佯爲退兵，而置鑿空之大木馬於城外，中伏兵士，冀勞立人之啟門携入，因以破其城也。勞立人欲取之，臘何功勸其無取，諸神聞之，大恚。 異日者，臘氏父子三人至海邊祭神；神命大蛇繞而害之，所謂臘何功像，即狀此事，而爲洛慈(Rhodes)城之三雕刻家所合作而成者。 此其事雖屬神話，無甚宏旨，然希臘美術中節之精神，則表現無餘。 蓋其大蛇繞身，父子同罹於難，此情此景，其恐怖哀怨，當有難以言語形容者，乃其所表示，方値蛇首昂昂，勢欲加害之際，倏然而止。 而臘氏之容，雖呈哀戚之色，仍有安閑之態，此則後此德之來生(Lessing)臘何功一書之所由極力闡揚者也。

(五)諧合

「諧合乎守此一字，吾人於希臘文明之主要觀念，即得此消息。」

"A harmony! and in the word we have the key to the dominant idea of Greek civilization!"

此笛根生(Dickinson)希臘人之人生觀 "The Greek view of life" 一書結論中之言也。吾人乍聞此語，鮮不視為不經，然苟仔細研究，實亦具有眞諦。蓋其個人與「邑國」(city states) 身與心，美與善，知與行，神與人，種種方面，無一不示此諧合之精神。即上所言入世的客觀的，換言之，亦卽人與自然之諧合；所謂中節，亦可謂為諧合之一部也。茲擇其尤要者三點言之：

(一)個人與邑國之諧合　希臘為邑國制，每邑之大，不過如英國之村 (country) 人民則自數萬至數千。邑國之間，各自為政，雖不無扞格，而邑國內人民之於邑國，則多諧合而為一。試以雅典為例，則其人民僅二萬餘，前已言之。顧其所謂公民，非僅負納稅之義務，

有選舉之權利已也，凡有公共事務，皆須互助參與。而其參與也，皆須直接，不能倩人代表。當克里色尼 (cleisthenes) 革改後，雅典入「全民政治」(Pure democracy) 之時代，公民常兼爲兵，兼爲法官，兼爲議員等。因其城之小也，公民須常至中央政府；因其人之少也，公民必求能演說於廣場，能選舉於議院。個個公民皆爲「貢獻的人格」(Contributive personality)其與邑國之關係，直同手足之與頭目，絲毫不能分離，且亦不必分離也。

於此有問題焉：即此等政治活動，是否「犧牲個己以爲全體」(sacrifice of the individual to the whole)是。少數學者見於所有官吏，皆無多量之薪金，諸大哲家又多有重國家輕個人之言，深信損己益全之非誣。此在近世國家主義發達之國，有然，施之希臘，實係誤解。希人之意，最善之個人，即爲最良之公民，個人之目的與國家之目的同也。亞里斯多德謂「國家係相同之人求達可能之最善生活之一種聯合」(A state is an association of similar persons for the attainment of the best life possible)此其旨不僅社會爲個人諧理想之工具，蓋公共生活之本身，即爲理想也。換言之，即國家不僅提高個人之機器，國

家之本身，即屬個人之目的。個人歟？國家歟？一而二，二而一者也。

（二）身與心之諧合　希臘良好之公民，條件雖多，簡而言之，即「美之靈魂寓於美之體魄」（A beautiful soul housed in a beautiful body）是。學術之發達，所以修心，體育之發達，所以養身。每當大會之際，運動必爲要目之一，多數青年，於和風暖日之下，赤身競技，示人肉體本眞之美，無有絲毫缺憾。希臘之刻像，多屬裸體，亦以觀感之深故耳。至其內心之鍛鍊，則各種學術之磅礴，莫可方擬。蓋希人皆以公民自期，而此公民之負擔綦重，心身二者一有欠缺，即不克荷此使命，故並極重視，有諧合爲一之觀也。上引蘇格臘底之禱詞，中有許余之內外融合而無間之語，亦即示此種特質。而柏拉圖之理想國中之論教育，更謂歷來相沿教育之法，分體育與音樂二端：前者爲身，後者爲心，教育之道，宜奠基於此。是徵身心之諧合，爲希人普通之現象，與中世之捨身以爲靈魂，近世之殺心以益身者，迥不同也。

（三）美術與道德之合一　希人以美術爲人類眞性之啟示，於自然方面雖少注意，（西

洋文學，自昔不知自然，(Nature)浪漫派興，始極注意，故發現自然(The discovery of nature)爲浪漫派之大功，其在中國，則詩以柏舟表忠臣，桃夭喻少婦等，皆使自然受人格化，夫子言知水仁山，與歲寒然後知松柏之後彫，尤令人咀嚼無窮，此則吾人所可自豪者。）而與道德觀念，甚有關連，美善二者，因諧合而爲一。　最美之美術，卽其能訴諸德性，有深摯之觀念者。而學人評論美術之優劣，亦卽視其倫理之屬性而定。　柏拉圖最足代表此種思想；理想國中所謂「詩人之著作，祇求其描寫善德，非是則屏諸國外；圖畫彫刻建築等，祇許其啓示善德，不能有荒淫鄙陋之表現，非是則禁止其業。……國中美術家須能洞鑒美與善之眞性，發揮之於技藝，使吾儕之青年，身之所居，目之所見，耳之所聞，無一而非善，而美之眞際，卽同時流露於其身若目，有如清風來自蓬萊，引人之靈魂與同情之美，生同情於不知不覺間也。」——氏於荷馬史詩中有涉及不道德行爲者，攻擊不遺餘力，謂非文學上品，其言之是否，爲西洋美術與道德之衝突或調和之一大問題，今姑不論。　第希人道德美術之觀念諧合爲一，倫理之標準，卽屬美術之標準，其旨固甚明也。

第二章　希臘之初期哲學及其背景

哲學思想之起，必有所自。此所自卽曰「背景」(Background)今於未述希臘哲學之先，略述其背景則知此種思想之興，有由來矣。

希臘之科學哲學，原出宗教，已爲今日學人所公認。則宗教爲希臘哲學思想之背景，殆可不言而喩。第宗教爲人類合理的具體的動作，方其形成已幾經蛻變。誠欲探本窮源，必先一究宗教前或與宗教同時之初民思想。馬文氏之歐洲哲學史，曾詳論此，謂初民生活，其知識常分三期：

(一)盲目或衝動之知(Blind or unreflective knowing)任性而動，全無理知之作用。直接模仿，毫無思維於其間。如尋求食物等是。析之爲二：

(1)盲目之試驗與錯誤之學習(Blind trial and error learning)

(2)盲目之遺習。(Blind tradition)

(二)反省之知識或實驗的搜索；(Reflective knowledge or experimental research,

or investigation）如燃火製器等是。

（三）玄想（Speculation）見現象而不識其故，因憑想像以解釋。分之則有三：

（1）魔術（Magic）如疾病死亡之類，皆視為有魔在內；

（2）物活論（Animism）視萬物皆有生命與靈魂；

（3）神話（Myth）對於宇宙人生與英雄等之解釋。

此三期之初民知識，雖難斬截畫分其先後，然其演進之跡，已為近今學者所公認，且可應用於一切民族，不獨希臘然也。宗教之發生，大抵在玄想時期。蓋所謂魔術，物活論，神話，皆屬人對於自然之解釋，（An Interpretation of nature）而為宗教之先河。由此而略加系統與具體，即成宗教；初民之宗教，固不外乎自然之解釋也。試一述之。

初民與自然為鄰，自然界內種種現象，有能福人者；如日出而萬物化生；有能禍人者：如雷發而人或致死；有能利人復能害人者：如人賴水火以生，而水火亦能焚人溺人。無論福人，利人，禍人，害人，初民求其解而不得，歸之冥冥中之主宰，將欲永其福利，免其禍害，惟有出於

崇奉之途。蓋以人世所希冀者，爲圓滿無缺，而其現實則天地不仁，以萬物爲芻狗，當然已然，矛盾其劇，尤非崇神無以慰其企望。此則宗教之所由起，其胎胚已含於魔術等之內，而與之間爲一種控御自然之方法也。希臘之宗教，初亦猶是：如以座斯（Zeus 神名）爲天，以臺姆（Demeter 神名）爲地，以抱西唐（Poseidon 神名）爲海，要皆自然之解釋而已。然其有特異者，即其他宗教或限於自然之解釋，而希臘之神，則除解釋自然外，復兼有人性是。試觀荷馬史詩中之諸神，其行爲類人，其動機類人，其目的類人，其生活亦類人。人有戰爭，而神亦有戰爭；人有愛憎，而神亦有愛憎；人有喜怒，而神亦有喜怒。甚至人有妒忌，而神亦有妒忌。諸凡人之所有者，神全有之；反之亦然。換言之，即神爲人化而已。

上所述者，係屋林闢克宗教（Olympic Religion）爲後此希臘科學的趨勢——闢利士一派——之先驅。其最足啟示者莫如海西奧（Hesiod）之宇宙觀，略謂命運（Fate）超越眞宰，分世界爲固定之四區（fixed four provinces）：

（一）天，（二）地，（三）氣，（四）海（水）。

此則以水氣等爲宇宙本原等說之所由起，亦卽後此四元論之所由本也。 外此猶有一派，曰奧弗克宗敎(Orphic Religion)係北來野人之遺習，信靈魂之輪迴，謂如夏冬之遞嬗無異。 肉體雖亡，精神無極。 語其基理，則柏拉圖勞斯 (Laws) 問答中所謂古時之神，包合萬事萬物之始，中，終，順自然之途徑，循環直進。 緊隨其後者，爲纖悉必報之神律，謙恭有序，任人希望因有伊而獲益也。 又此派注重儀式，入敎之初，洗罪淸心，宛如換去骨骼，以前種種，譬如昨日死，以後種種，譬如今日生者。 此種思想，當元前七世紀時，以政事之擾亂，社會之不甯，信者益衆。 後此神秘的趨勢，——衣里愛學派 Eleatic School ——胥由是出也。

希臘之初期哲學思想，有東西二大支：東爲闓利士等，在小亞西亞，屬科學的趨勢；西爲衣里愛學派，在意大利南部，屬神秘的趨勢。 前者導源於屋林闕克宗敎，後者導源於奧弗克宗敎。 自此以往，兩種趨勢，綿延不斷。 客林漢 (Cunningham) 著哲學導言(An Introduction to Philosophy) 謂西洋哲史卽可以此二種趨勢貫之。(科學的趨勢起自闓利士，

將於希臘之黃金時代，更自再生運動直至今日神秘的趨勢，由闢薩何月來至新柏拉圖學派，基督教，）誠如其言，即上文所言不僅希臘思想之背景，直歐洲思想之背景矣。

（甲）闥利士（Thales b. 640 B. C.）

闥利士為希臘哲學家之鼻祖（亦即西洋哲學之鼻祖）生小亞西里之馬侯里答（Miletus）為希臘之一殖民地。於此有一問題，即希臘哲學何以不發生於本部而發生於殖民地？考希臘之殖民運動，（Colonization Movement）舉其大者，共有二次：前者當朗謝戰爭（Trojan War）後一世紀，（約西元前十一十二世紀）因鐸利安人之入侵，大部希人（有鐸利安人在內）移住衣琴海及小亞西亞沿岸各處；後者起自紀元前八世紀，餘波直至紀元前六世紀。其殖民之區域除衣琴海，小亞細亞及黑海外，南部至西西利（Sicily）島及意大利半島南部。語其原因，約有二：

（一）殖民之人，能捨祖國而拓新境，其富冒險精神，堅忍毅力，不問可知。加以其時東方文明，如埃及之數學，如巴比倫之天文學，已臻甚高之程度，以富於好奇探索之人種，

與新文明接觸，其結果自能發生一種新文明。 其理與異種結婚產生新族者正同。 馬文謂苟無東方甚高之文明，或將無希臘之科學；蓋希人之科學態度與科學上之問題，皆取諸東方人也。（此種論調，西洋諸大史家如勞定生（Rowlinson）佛可利（Vorschoyle）白來斯德（Breasted）等皆主之。 故西洋文化為因襲的，與東方思想為創造的者有別。）希臘哲學之發生於殖民地，其故可知矣。

（二）航海殖民之人，由故國而至新境，現象空氣，與前迥異。 因比較而懷疑，因懷疑而究討，於是捨其舊日之宗教習慣，而另謀更張，新思想因以發生。

殖民地最先之一人，即馬侯里答之陽利士。 陽氏少為工程師，曾親至埃及及巴比倫，與古代東方民族相接觸，而得其各種知識。 時埃及之幾何術，已甚發達。 蓋因尼羅河每年氾濫，沿岸之地經一度之水淹，即難認識其故居，因有量地之法，是即後所謂幾何也。（幾何 geometry 原意本為量地術） 第埃及之幾何，初僅實際之應用，而無抽象之理論。 其能發明，亦因量地之不得不有，無其他之原動。 換言之，即僅有術而無學。 陽氏雖以此種幾何

術爲出發點，然其有超越埃人者，卽氏不限於實際之技能，而能就各別具體之事物，加以分析，綜合概括，而立抽象之原理。如埃及之言三角，其三角必附屬於地或物，如曰此三角地也，則無抽象之三角。又其裝飾有方處圓中回等形，其抽象之理論，亦不之知。閩氏則發明各種原理，如曰「半圓內自徑之兩端任引二直線交於半圓周之一點，必爲直角，」其所謂點，線，與圓周，皆出於具體之事物，而不爲其所限。此則所謂分析之能力（Power of Analysis）與抽象之能力，（Power of Observation）爲希人所特具。其能由術至學者在是，其優於埃及人者亦在是也。（文明人與原人之分，亦在有無概括抽象之能力。西洋研究語言文字學者，謂北美土人水字有二十餘，蓋因見一水而立一名，不能於許多水中抽出其共同之點，而概名以水而卽用以名一切水也，吾人生文明之域，幼時經驗又不深知，此等處遂習爲固然，無有明其難矣。）閩氏發明之原理，爲今人所知者，共有五則，（如等腰三角形其兩底角必等等）茲不詳述。惟其要卽在由著至玄，超脫經驗，而能應用於古今中外，不囿於具體，亦不囿於時空也。茲試就閩氏軼事證之。方氏游埃及，王阿美雪斯（Amasis）

知其能，甚善之。一日，謂曰：「先生數術固已甚精，不識金字塔之高，能求得否？」閩氏頷曰：「能。」揚其手杖，謂植此觀影，即足知塔之高。（按比例杖影比杖高等於塔影比塔高）而當杖影與杖等時，塔影即塔高矣。蓋氏之學，惟在求得原理，與埃人之徒務實際技能者迥別；而原理既得應用之廣，有出他人想像外也。又閩氏游歷巴比倫時，得其觀象記錄，中多日蝕之載記，氏因數學之助，遂能預推日蝕。故氏於天文貢獻亦多。以非專論，略之。然其尤要者，即此分析之能力與抽象之能力而已。

上述閩利士之科學；其於純正哲學，閩氏亦為希臘之第一人。蓋思想初生，哲學科學混而不分，所謂哲學家，大都皆兼科學家也。然其第一問題究為何耶？大抵有情於世間之致思，其第一步恆欲推索萬有以何為體，與夫本原所自。此在哲學，名曰本體論。（Metaphysics 易言形而上者謂之道同此）蓋現象生滅，倜儻零亂，人心喜統一而惡分離，見此不能滿意，遂別謀解釋。希人富於理性，概括之念尤強，自不以常識之視察為限，而進探世界之本質。最首提出此問題而思解決者，即閩氏也。卞書門初學哲學史謂氏之出發點，根下列二假

說：

(一)宇宙之本體祇一，常而非變，自然界一切變遷，悉由是出；

(二)運動之物卽屬生命。

本是二假設，又以其所居臨海，見化而上升爲汽爲雲者，水也，沈而爲土爲石者，亦水也。萬物之生也以有水，其死也卽以無水。 因謂水是宇宙本體，與印度說水是萬物根本者，殆有同然。(外道小乘涅槃論第十七服水論，師說水是萬物根本，水能生有命無命一切服，水能生物，水能壞物，水是常名涅槃因。) 由今視之，此種膚淺思想，毫無深價。 然希臘本質之觀念(Idea of Physio 按 Physio 一字，在拉丁文爲 natora ，在英文爲 nature ，譯言本體或本質)於此啟其端， 自是以還，哲學問題卽以此爲討論之中心，於世界變遷現象之中，求其本質，而成多種之解釋。 闥氏在哲學史之重要，固不在於對此問題之解決，而在提出此問題，啟後人以無數法門也。 而古代思想粗淺，每就目前一物舉爲衆象本質，抑更時代爲之限，不足爲闥氏病也。

闓氏後繼有主世界之本質爲氣者，哀奈克雪米尼斯(Anaximenes)是也。 有主世界之本質爲「無極」(Apeiron)者哀奈克雪梅特(Anaximander)是也。 二人皆馬侯里答人，與闓利士合稱爲馬侯里答學派。(Miletian School) 然亦徒承闓氏之餘緒，無闢宏旨。 其較爲精進者，則爲海來克答斯與衣利愛學派。

(乙)海來克答斯(Heraclitus 約在 576－470 B. C.)與衣里愛學派(Eeleatic School)

上言闓氏等哲學之出發點，有二假設，——世界不變之本質祗一，變動之物爲生命——略一思索即可見其矛盾。 蓋本質既一而非變，何以能解釋生命之變程? 因此問題，遂生絕對相反之二派：一者海來克答斯，謂世界皆變；二者衣里愛學派，謂世界無變。 蓋彼等皆認世界之本質祗一，第現象苟變，則此本質亦必變；本質苟不變，現象亦必不變也。

海氏謂舉世皆變，靡有停息。 其最著之一語，即曰：「濯足長流，抽足再入，已非前水。」(You Cannot step into the same river, for fresh waters are ever flowing in upon you. 茲據嚴譯)「所不變者，僅此一變而已。」(The only unchanging thing is changing.) 然則

世界之本質爲何耶? 氏答以火。 其言曰:「萬物易火,火易萬物,猶貨易金,金易貨也。」(All things are exchanged for Fire, and Fire for all things, as wares are exchanged for gold and gold for wares.) 此所言火,雖猶前述闥利士等所主之一種物質;實則火之變甚劇,氏謂萬物出於火,入於火,不啻以火示其變之思想。 即謂係一種物質,亦必非僅僅一種物質,而爲處變遷歷程中之物質(transforming Material)也。

海氏既主變矣,顧其所謂變,初非自無而有,亦非自有而無,乃含下列二義:

(一)相反之和諧,(A harmony of opposites)

(二)緊密之循環。(A closed circuit)

故凡有變,皆相反以趨,如善之於惡,樂之於苦,熱之於冷,燥之於濕。 相反而實相成,相成即此相反,猶浪之以高下而成,音之以强弱而和也。 氏謂火變成萬物,萬物亦轉變成火。前者名曰向下,(Downward way)由火經氣與水而成地;後者名曰趨上,(Upward way)由地爲水與氣而成火。 相反之緊張,實即和諧之結構也。 職是之故,氏以戰爭爲不可缺;

而曰「戰爭者，萬事萬物之父與王也。」(War is the father of all, and king of all)說者謂氏係伊甫索 (Ephesus) ——位小亞細亞之東，馬侯里答之北——人，生爲貴族，因受平民之壓迫，悲天憫人，發爲偏激之言，以抒其憤懣，非無由也。

世界爲變遷之歷程，兩間惟有運行，此其間果有甚理否耶？ 海氏曰：有，即理性 (logos) 是。 其言曰：「理性永存者也，然人鮮知之。」 (Logos exists from all time, and yet mankind unaware of it) 又曰：「眞知惟存此理性；知此理性，此理性即物物者也。」(Wisdom consists in this alone, to understand logos which steers all things through all) 此所言理性，殆與老子之道相同焉。 然其尤要者，厥維所啟示「相對論」(Relativity) 是。 蓋其打破矛盾律，以矛盾爲合理，而不認絕對之存在。 換言之，即世祇有相對的 Relative 而已。 此義也，在今日盛爲流行，實爲海氏在哲學史上之大貢獻。 雖海氏有無此旨，未可武斷，然其所言含有此意之可能，固屬甚明。 而其所發揮變之義蘊，抑更爲後此學者宗也。

與海氏之說絕對相反者，爲衣利愛學派，前已言之。 衣利愛 Elea 位意大利西南部，(

以上所述之哲家，皆小亞細亞人，至是始由東方至西方，此派發生於是因即以地名之。

創此派者，有謂係隨奴發尼斯(Zanophanes 570 B. C.)(如揭文卡書門之主張)以隨氏雖為哥老封(Colophon 小亞細亞城名)人，然曾至衣利愛，且又主在變遷之自然現象中，有單純不變之本質——上帝——也。有謂係伯米尼第斯，(Parmenides 515 B. C.)(如培克威爾 Bake Well 勞傑 Roger 是)以伯氏生長衣利愛，而其主張更趨極端也。此二說也，皆有可言之理。今姑無論創此派者為隨氏，抑為伯氏，第以學說之重要與否判之，則伯氏為此派唯一之代表，固吾人所公認也。

伯氏不變之主張，備見求眞(On Truth)一詩，略謂本眞之探求，厥途有二：其一認世界之本體是「有」(Being 作名詞用下仿此)；無「無有」(Non-Being 亦作名詞用，下仿此)其二則反之，前者為眞，後者為幻。故由氏觀之，眞理之尋求，實止一途而已。世界之本體既為「有」，無「無有」矣，故無有變。蓋氏謂變必自無至有。無何能有？此為不可思議。吾人之思想，必有所附麗。此附麗者為思之內容，即為「有」。苟無此內容，即不可思議，即屬

「無有」。變爲自無至有，而此爲不可能，故無有變。顧世界現象，證之吾人經驗，明屬變遷，變亦何不可有者。氏謂現象變遷，悉屬虛妄，眞實本體，毫無動彈。喻如海水，本來平靜，波浪起滅，幻而非眞，非可將此執着也。因此之故，生下列二種觀念：

（一）世界之本體是「有」，此「有」爲統一準塊，不能分割；

（二）世界之本體是「有」，此「有」爲靜止固定，不能變動。

伯氏此種思想，全因其既立前提，層層推闡，而得邏輯的結論。（logical Conclusion）吾人欲明其是非，必先明其前提是否謬誤；否則將無從着手。今卽就其自無至有爲變論之，則近今學者，已多認其可能。（此爲哲學上大問題，表以簡字，曰間斷（discontinuity）與連續（Continuity）是，主前者謂世事可自無至有，故有新事實，主後者謂此係不可能，故無自無至有之變遷，現在趨勢，已偏前者。）生物學者遞伏里氏 De Voris 之主「突變」（Mutations）固無論矣；若柏格孫，若杜威，皆主新事實之發生。所謂 Out of nothing some-thing comes 者，卽自無至有之說也。此雖有背常識與科學因果律，然前者與哲學本屬異途，後

者自休謨(Hume)以來亦已打破，卽物質不滅之律，(law of conservation of energy)多數學者亦謂祇適用於機械之物質，非可用以範圍精神界也。其甚者，且謂淸養(H$_2$O)變爲水，淸養與水，仍是二物。蓋同者其「量」(quantity)其「質」(quality)已不同也。此則更超出伯氏前提之外，有非伯氏所能存想矣。

繼伯氏而起者，以齊奴(Zeno b. 490–430 B. C.)爲最著。齊氏旣崇伯氏之說，而佐以極辯之論，所謂一尺之棰，日取其半，萬世不絕；鏃矢之疾而有不行不止之時等，與戰國時之辯者，殆有同然。換言之，卽認分劃爲不可能，而世界爲靜止而已。此種思想，神秘怪絕，有背希臘民性，且亦無大深價。然辯證邏輯之術，由此而日盛，一也；不變之說，衡之現今純正科學，如聲爲空氣之浪之振動，光爲以太之浪之顫動，苟無浪時，空氣與以太仍絲毫無有變動，則亦未可偏廢，二也。

(丙)闢薩何月學派(Pythagorean School)

此派創自闢薩何月，(Pythagoras)小亞細亞鄰近之薩摩島(Island of Samos)人

也。闢氏游埃及歸後，國人不之知，因至意大利南部之哥刀奈（Crotona）講學，立一學派，純以神秘宗教爲背景，主輪迴（Metempsychosis）之說，謂人因此可靈魂不死（Immortality）此神秘宗教盛行於塞來斯（Thrace），年有年會一日，狂飲狂歌，以圖超形骸之束縛，謀精神之解脫。闢氏於此種儀式，雖加修改，代以高尚的音樂與數學，要與衣里愛學派，同爲希臘神秘的趨勢。（本書附此派於衣里愛學派之後，亦卽以此。）然除神秘與味外，數學天文，此派亦極研究，而得多大之發明，前此未有也。

闢氏死後，學派散失，又因在哥刀奈之政治勢力失去，其徒衆前之醉心於神秘宗教中者，益轉向於天文數學之探索，其發明因之益多。故史家謂前之闢薩何月來派與後之闢薩何月來派區分甚大，未可一概以論。然闢氏之創學派，其志在共同研究學術，會員有所發明，皆公諸會，而以會之名義公諸世人，不得歸名一己，故各種學說，究爲誰氏所發明，今已不可知。舊日史家謂此派學術皆闢氏所發明者，固非；然必謂闢氏一無發明，而皆其後派所創新者，亦爲未允。不得已而混言之，亦曰闢薩何月來學派而已。

此派幾何學之發明，最著者爲「勾方加股方等於弦方」之公例。（通常卽稱闢薩何月來公例）惟其用何法求得今已難知。其於數學，則有三角數(Triangle number)平方數(Square number)等，蓋皆由個體之觀察分析比較，抽出其共同之點，槪括綜合而成原理，憑此原理，卽可用諸一切者。是又前所謂分析之能力與抽象之能力也。然其尤有進者，卽以「數」(number)爲宇宙萬有之「相」(form)是。此派謂宇宙之本質有二：

（一）數，（二）無限的空間(Unlimited Space)

前者供給「模型」(Mould)後者供給「原料」(Raw Material)二者合而萬象以生。蓋彼以數爲基理，數爲事物之「楷模」(Patterns)而事物爲數之「摹本」(Copies)世界一切現象，悉規納於數也。世界現象既悉以數啟示，故此派以數代表種種，如：

「四」表最完全，

「七」表靈魂健康光明等。

「八」表友愛之原等。

又以「數形」(Mathematical forms) 代表原質，如：

火有「四面體」(tetrahedron) 之形，

地有「立方體」(Cube) 之形，

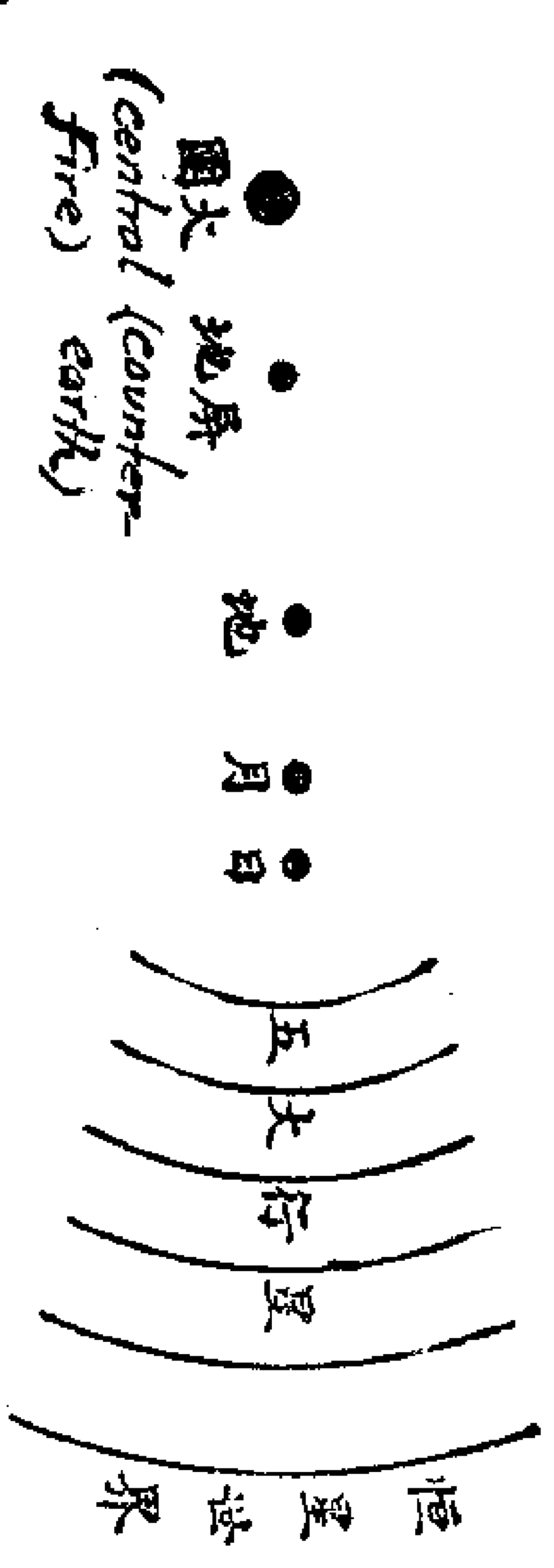
氣有「八面體」(Octohedron) 之形，

水有「二十面體」(icosahedron) 之形，

以太 (ether) 有「十六面體」(dodecahedron) 之形。

此則殆與易繫辭所謂「象」者無殊焉。(按繫辭所謂象，實即 form，觀其言曰，聖人立象以盡意，又曰，是故夫象聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。釋以今語，即於變的現象中，抽出不變的概念，而以簡單的法式表示之，是即所謂象，亦即所謂 form 也。鄭玄易贊謂易一名而含三義，易簡一也，變易二也，不易三也，又繫辭謂易也者象也，知此數語，易可通矣。) 後此大哲柏拉圖，深受此派影響，一面以幾何為基本科學，一面又將法式 form 變成觀念 idea 磅礴裔皇，發揚蹈厲。且其神秘之色彩，亦隨而益著云。然此派

貢獻之尤大者，厥維天文學。試圖以明此派天文學之觀念：



天體之數有十，以十爲「完數」(Perfe t number)也。其運動者有八，除恆星常住不動外，地，月，日與五大行星，皆繞圍火運行。此運動之星球，其距離皆有一定；又其數爲八，適合八音階之數，故天體之運動，亦有一種和諧之音，惟非人世所能聞耳。此神秘而美之宇宙觀，有極可注意者二點：

(一)地動；

(二)地非中心。

惜自亞里斯多德起，去其團火與地屏，以地為中心，他行星皆繞地而行，而地則靜而非動。中經屠來梅(Ptolemy)之潤飾，地中說之觀念，於以確定。直至哥白尼(Copernicus 1473—1543)，出始復地動說之舊。雖哥氏以日為中心，與關派之學不同，然哥氏自謂此說之創，因讀關薩阿月來之書而悟，則其影響之偉大可知。馬文氏謂，關薩阿月來派為哥白尼假定之先祖，(The Pythagoreans are the ancestors of the Copernican hypothesis)豈虛語哉？

(丁)調和派——原子說(The Atomic theory)

由前所述，因閼利士等二假定之矛盾，生相反之二學說：一主變，一主不變，分道揚鑣，各臻其極。伯米尼窮斯之弟子，既僅知墨守師說；海來克答斯之弟子，則推衍其旨，更進一層。海氏僅謂「濯足長流，抽足再入，已非前水，」其弟子直謂「不待再入，一次入水，亦不可能。」

(We not only cannot step into the same river twice, but we cannot do it once.) 顧二派當局雖一意孤行，其在旁觀，吾人試設身處地以思，必將難於適從。謂世皆變耶？伯氏不變之說，似有部分不可磨滅。謂世無變耶？現象明明示人以變，海氏之說，更為真確之事實。偏於一曲，既有未可，其惟一之途徑，自祇有調和二者，並認不悖。因是生下列一問題：

宇宙之間，何者變，何者不變？

解決此問題之法，雖有種種，其先決之點，厥維多元。蓋海來克答斯與衣里亞學派所以各流於極者，全由認世界本體祇有一元。世界既僅一元，故變則皆變，不變則皆不變，祇能於變與不變二者間擇其一，斷不能兼收而並蓄。海氏伯氏之執一，實有不得不然之勢。今主多元，則變者此多元間相互配合之現象，不變者此多元之本體，上述問題，即可解釋。此則希臘思想由一元入多元關鍵之所在，吾人不可不注意及之也。

最先主多元者，為愛姆配道克(Empedocles 490—430 B. C)謂宇宙之原素(Elements)

有四，地，氣，火，水是。 此其所言，不出海西奧(Hesiod)宇宙觀之範圍，且亦不過就前人所認爲原素者，集合統舉，別無其他之足尙。 然變與不變之問題，則已調和而爲一。 蓋氏認「一切新創之物皆屬一種新組織，一切毀傷不過元始之物之分離」(All origination is a new combination, and every distinction only a separation of the original parts) 物之成毀，原屬變遷，而此成毀之原素，固始終不變者也。 氏又謂物之組織，四元皆有定量，試以骨骸爲例，則二分之一爲火，四分之一爲土，又四分之一爲水，地無有焉。 此種分析法，在今日已不成問題，吾人所欲知者，即一切品性上之差別，皆屬分量上之差別 (All qualitative distinctions are quantitative differences)之思想，已啓示於此是也。

物之成毀，固皆屬原素之配合與分離；顧此原素之配合與分離，非原素自能之，必藉外力。此外力愛氏名之曰「愛」(Love)「憎」(Hate) 前者配合之所由起，後者又分離之所由自也。 此雖粗淺，然物與勢力論，又於此啓其端矣。

愛姆配道克主四元，愛奈克薩月來 (Anaxagoras 500—425 B. C.) 謂世界之現象無

限必非僅由四元而來，因主世界之原素爲無限。 一切現象之成毀，皆爲此無限之原質之配合與分離；而其外力則爲「理性」（Nous = Reason）於此有宜注意者，即氏所謂理性，本爲思想之原素，亦有形質，與其他原素異者，不過在能自動。 蓋猶是自然時代之色彩也。而其所主之無限原素，皆屬屬性上之不同（qualitatively distinct）故如骨，筋，髓，肉等物，皆屬原素，是則至可笑耳。

於此能別開生面者曰露雪白（Leucippus）氏。 路氏生卒，今已不可考，惟曾在阿特拉（Abdera 在希臘北部塞來斯 Thrace 境內，）創一學派，宣傳其學說耳。 氏亦主多元，謂世界一切現象所由生之原子爲無限，惟此無限之原子全爲分量上之差別，（quantitatively distinct）此則與愛奈克薩月來所主之多元說迥異。 而露氏稱爲「原子論之始祖」（The father of atomism）亦以此也。 露氏主萬物之成，由於原子，個體事物之起滅，不過原子之組合與分離，故其品性上之差別，皆屬原子分量之差別。 西施之美，嫫母之醜，非其屬性有異也，原子配合之分量不同故耳。 孔丘之仁，盜跖之不義，亦非其屬性有別也，原子

配合之分量不同有以使之然耳。諸凡好惡，美醜，智愚，賢不肖等等品性上之不同，殆無一非原子之形狀大小不同之故。本體之世界，惟此分量的世界；現象之世界，乃有此種種不同之品性，實則皆無自性也。此種思想出，不僅示人探考之新法，所有往昔之宗教與神話，皆可付諸不聞不聞，而後之原子科學家，無論其分析若何精微，其基理——品性上之差別皆分量之差別——已不外是矣。



第三章　啟蒙時代

前章所述希臘初期之哲學，概以言之，特徵有二：

(一)偏注自然方面，

(二)以殖民地為中心。

紀元前五世紀時，此種特徵，頓形變動：

(一)前之偏注於自然方面者，至是偏注人生；

(二)前之以殖民地為中心者，至是以希臘之母地雅典為中心。

凡此所言，非謂紀元五世紀前希臘思想毫無人生色彩，而所有思想，毫無在希臘本部也；亦非謂紀元五世紀後希人思想毫無自然興趣，而所有思想，皆不在殖民地也。 乃由其大體言之，故如此耳。 史家名此第五世紀曰「希臘啟蒙時代」(The age of Greek Enlightenment) 尋其語意，則「啟蒙」(Enlightenment) 云者，常指一大部人民之習慣，宗教，政治，道德及其宇宙觀人生觀之急變。 意謂前此受種種蒙蔽，至是啟其蒙蔽，猶撥雲霧而見

背天也。以言積極方面，則擴充對於人類公共事業之興趣，及文化之興趣也；以言消極方面，則減小對於宗教，道德，社會之慣習之盲從也。於此所宜首究者，即其致此之原因是。

希臘啟蒙之原因，固有人心，地理種種之關係，其所以激之使發者，要以戰勝波斯為一大關鍵。波斯王大流士一世(Darius I)自征服希臘殖民地——在小亞西亞——以來，政治專尚壓制，故酷愛自由之希臘人，頗抱缺望。一旦叛旗翻飛，祖國又援助之，不幸失敗，遂勝起大流士遠征希臘之雄心，而興波斯希臘之大戰爭。第一第二兩役，波斯俱未逞志。第三役波斯陸軍已佔雅典，希臘之不亡，直如千鈞一髮，而薩拉米斯(Salamis)一戰，(紀元前四八〇年)卒大敗波斯海軍。翌年，又大破其陸軍於勃拉地(Plataea)，波斯氣沮，雅典遂組織同盟，稱雄海上。夫以波斯之全力，一再入侵，希人當之，不及十一，猶能反敗為勝，其其影響希人之心理為何如。雖在奄息之民族，經此激刺，其興奮亦將難以言語形容，況希人素富自尊，有不踔厲奮發，邁氣猛行，勳此宇宙，惟我為大哉？(尤以雅典人為最)

波斯敗後，希臘各市有數十年之和平，雅典人移其戰爭時之精神，致力於種種改造，研究

種種學術，四方學者，聞風嚮慕，雅典遂爲希臘思想之中心。雅典城之重建，既已示雅典人偉大之能力，而培來克里（Pericles）秉政，改弦更張，敷施百端，更致雅典於極盛之域。故時人心理，殆無一不具樂天思想。試以大文學家蘇封克里(Sophocles)之言觀之，當可明知。

合天地之強物，唯人爲最。人能經冬令之海，能年年運用不倦之地力，——地卽最長不朽之眞宰。鳥飛於天，魚殖於淵，人則取以資食；山巔之獸，長鬣之馬，孔武之牛，人則運其才智，羅爲己畜。語言文字爲人所有，而人之思想，又如風之捷；人之靈臺，又如城之固。人知禦寒而避雨，一切疾痛，除一死外，皆有法以應之；雖在九死一生之際，苟一息之尚存，或能運其無限之才能，轉危爲安焉。

Of all strong things none is more wonderfully strong than man. He can cross the wintery sea, and year by year compels with his plough the unwearied strength of Earth, the eldest of Immortal Gods. He siezes for his prey

the airy birds and teaming fishes, and with his wit has tamed the mountain-ranging beasts, the long maned horses and the tireless bull. Language is his and wind-swift thought and city-founding mind, and his has learned to shelter himself from cold and piercing rain, and his devices to meet every ill, but death alone. Even for desperate sickness he has a cure with his boundless skill he moves on, same times to evil, and then again to good."

說者謂前乎此者，未有人能為此言，後乎此者，雖言之而亦無是深切。詩歌，民族精神之表現也，要必其時人力戡天之空氣，流露充滿，詩人始動乎其言而見乎其文，此則啟蒙時代之精神也。

其時雅典之政治狀況變動，其影響亦甚偉大。雅典政治之沿革，大抵由王政變而為貴族，由貴族變而為暴君（tyrants 亦有賢君）由暴君變而為共和。自紀元前五〇九年克雷斯提尼，革政（Reforms of Clisthenes）後，雅典入全民政治時代，其憲法所規定之官員有：

(一)區長百餘，

(二)行政官九，

(三)軍長十　每區一人率區隊，

(四)貴族議會，……數不定

(五)五百人議會，

(六)自由人會，

(七)平民大理院等等。

波斯戰後，培來克里秉國政治更益改良，取消前之貴族議院，代以平民議院，所有公民，幾於無人不直接參與政治；而一公民常有隸至數職者。　讀培氏對雅典公民之演詞，可知雅典公民服務公共事業之觀念。

「公民喜服務公共事業，所在有名，此非其特權，乃勞績之酬報也。　貧之非害，人之處境縱極迍邅，亦可有利於國。

「雅典之公民，因其愛家之故，常不忽略邦國；雖在從事商業之徒，亦極富政治知識。

「於公共事業無興趣者，由吾人視之，不僅有害而已，直無用之廢物耳。創造者卽少數，吾儕之人人，固皆健全之判斷者也。」

人人從事政治活動，人人有爲最高長官之可能，而又人人欲在政治上占一佳良之地位，政治等學，自不能不從事研究，以爲得志實施之地。又當時演說之風甚盛，欲得國民之贊許，必先演說於衆場，以雄駿之辭，博得其同情，否則雖滿腹才華，人不之顧。法庭抗辯，必親自出席，非敏於口才，更不足以窮對造而保身體之安全。雅典爲希臘政治之首領，使節往來，絡繹於道，尤非嫻於辭令，不能折衝樽俎，而化干戈爲玉帛。積是種種，雄辯諸學之需要尤切。其時之舊教育，未能應此要求，於是一般哲人（Sophists）應運而生，授人各種知識技能，使之從事政治社會諸事業，立於不敗之地位。諸凡政治，法律，雄辯，修詞……等等，前之僅有網而無學者，至是皆成專門學問。哲人挾其所能，游行教授青年，從之游者，不可勝數。史家所謂哲人運動（Sophistic movement）此其時矣。

哲人 Sophists 一字，原於希文 Sophour，譯云智者，意本甚佳。即其巡游各地，授人各種知識，應時勢之需要，而增進其作事之効能，由今視之，正猶巡迴學校，亦屬美舉。顧時人易其原意，稱爲詭辯者，何哉？ 原哲人之初起也，輸人智慧，本無大壞；第彼之教人，以金錢之多寡爲施教深淺之標準，故一配羅託拉斯（Protagoras 最著名之哲人詳下）之所入，較之一非笛亞（Phidias 其時最著名之雕刻家）及其他任何十雕刻家所入之和爲豐。 因之受教之徒，多有祗知以金錢爲的，他非所問者，一也；雄辯爲物，本不過一種工具，用之而善，足以明道，用之而不善，適以亂眞。 哲人末流，大都鼓弄唇舌，淆惑是非，爲純粹之詭辯者，(quibblers) 二也。 加以反對習俗，往昔所視爲天經地義者，多加否認，大爲守舊者所不許，抑何怪捻以敗壞青年道德，蔑視宗教種種罪名也。 於此吾人所欲知者，即一部分之哲人，雖有種種過失，然其初興，要皆應時勢之需要而生，而其所謂破壞習俗，抑更屬時代——啟蒙時代——精神之表現，欲加彼等以任何之評判，當加評判於時之本身，有非可以目論也。 茲再由各方面述之，

前言啟蒙云者，常指一大部分人民之習慣，宗教，政治，道德及其宇宙觀人生觀之急變，希臘與波斯戰後，已由因襲時期過渡至批評時期，其惟一之特徵，卽曰「批評的態度」(Critical attitude) 諸凡往昔之宗敎，道德，社會，習慣視爲固然，習爲故常者，莫不萌生疑念，求其本質(Physis)之有無。 蓋與各種民族接觸，制度風俗，常因比較而發生異同，因異同而生懷疑，因懷疑而研究探討，諸大思想家不如前此以宇宙之本質爲討論之對象，而求人事本質之有無，時也，亦勢也。 以史家論，則海來朵脫斯(Herodotus 希臘第一史家)之著史也，游歷各國——如埃及波斯——所至與其朝廷士夫談論，考其政俗，究其得失，見此以爲是者，彼或以爲非，此以爲非者，彼或以爲是，求其本質而不得，惟人爲是以解釋，因曰：「人爲者，萬事萬物之祖也。」(Convention is the father of all.) 以論文家，則蘇封克里與愛斯寇洛(Aeschylus) 雖猶不完全否認舊日之信仰，然自闓利士後，荷馬史詩中之諸神，已時有人批評之。 至是蘇氏與愛氏更提高神之程度，去其妒忌好爭諸劣性，代以新觀念，目爲正義等之擁護主持者，謂神係尊嚴至高無上，何有卑劣之事。 往昔之觀念，非以崇神，適以汚神

而已。 迨至愛福特第(Aphrodite)之刻座斯(Zeus)神，即以之表戀愛，其刻愛希奈(Athena)神，即以之表智慧，其刻愛泡魯(Apollo)神，即以之表音樂與美術。 雖其所表現，猶是人性中所有物，而已爲人之具體人格與理想人生之啟示，與前此異矣。 其尤激烈者，則爲猶立闢地氏。(Euripides) 猶氏爲少年詩人，著作甚多，其戲曲之涉及諸神者，於其行事，多加指摘；卽在不指摘否，亦常令見者自發不安萌生疑問。 其涉及社會方面者，則不認權威(Authority)之存在。 雖後此諸大哲人——如亞里斯多德等——且公認之奴隸制，亦反對之，謂自然者屬平等，人無生而爲奴，爲奴者後起之人爲也。 其餘若法律等，前之以謂神聖者，時則以爲人造，(man-made) 權威之在法律後者，非上帝，乃社會也。 從前自然時代尋究宇宙之本質，派別雖歧，而猶公認世有本質，至是人事方面則已多不認有本質之存在矣。

上略述一二思想家，以明當時之趨勢。 惟其爲此啟蒙運動之中心者，要必歸諸哲人。 蓋哲人之行徑，既一反往昔，其所致之新說，與舊學亦多不相容，其所討論之問題，如何爲智

識道德等，抑更足以引人之懷疑也。 雖其運動，多破壞而少建設，不無可議，然處思想解放之時代，人之天性，每偏破壞，故舊習之瓦解，常易於新習之建立。 啟蒙之結果，流爲獨斷與理知之懷疑，抑更有不容已者。 然即此消極之懷疑，亦人文進化史上應有之程序，有未可非薄者在也。 哲人運動，爲期百年，人物雖以更僕數，茲述其最足代表者一人曰配羅克拉斯。(Protagoras)

配氏爲游行大教師，從之遊者輒百千人，所至聲名洋溢，受人歡迎。 氏與蘇格臘底同時，一日清晨，蘇氏猶未起，有弟子敲門進，氏問何事，曰報汝好消息，配羅克拉斯來雅典矣。 就此事觀之，配氏勢力之偉大，與青年之崇拜，概可想見。 配氏主以個人之常識爲依歸，衡事論物，即據吾所見者而已足，無待訴諸抽象之科學。 故曰：「個人者，萬事萬物之權衡也。」(Man is the measure of all things) 自蘇氏以來，以科學解釋自然現象，其所立論，皆不以常識之觀察爲根據，而本諸抽象之學理，如幾何上三角線面，皆非具體之物，爲吾人所不能見。 至於原子論者，認宇宙間之萬有，皆屬原子之解體，一切品性上之差別，全係分量

之差別，更非吾人所能存想。 意者配氏習見此種現象，以爲科學家之解釋，超吾人之經驗，不啻空中樓閣。 即能道一風同，已背人性，況或主靜，或主動，前提結論，兩不相入，此其間要有繆悠者。 以繆悠之論，增吾人之紛擾，是亦不可以已乎。 將欲解除糾煩，莫如反諸素樸，以各個人目之所見，耳之所聞，手之所觸者，如屬是也，即謂之是，如屬非是，即謂非是，(Of things that are, that they are; and of things that are not, that they are not.)此則余之個人爲萬事萬物之權衡之說，豈不斬截了當哉。

於此有疑問焉：即如配氏之意，則人自爲準，無有公共標準可言。 此在配氏亦自有解。意謂吾人觀察事物，因觀察點之不同，異其結果，理之固然，無足怪者。 誠屬無損吾人之目的，吾人亦竟可付諸不問。 余嘗游行各國，法律習慣，隨國而異，顧其使余驚奇者，即各國之律俗雖異，而皆能安然無事。 余嘗值多人，各異其心習，而此多人生平，皆屬順利。 人事固有絕對之本質耶？ 固無絕對之本質耶？ 不待知者而知矣。 配氏遺文，今僅數語，上述之言，雖屬想像，要可推闡而得。 茲再將其關係歸納三點論之：

(一)人本　配氏以個人爲事物之權衡，換言之即以人爲本位，而不計其他。近日英之雪拉，(Schiller)美之杜威，亦皆以人本主義(Humanism)名。雪氏且著配羅克拉斯人本主義者(Protagoras, the Humanist)一書，觀其推崇配氏可知。

(二)相對　配氏不認絕對之本質，以個人一時之感覺爲準，故余見此物，即爲此物，彼見異狀，即爲異狀，無有定則。此相對之理，現今杜威等亦主之。惟杜威等之主相對，亦視合於人之需要(Human needs)與否而定，(如有一方二丈之室於此，大乎小乎，其難置答，然可曰一人住則大，十人住則小也，)配氏有無此意，則未可斷耳。

(三)常識　配氏不認科學之知識，而以常識爲眞。例如一切線(tangent)祇能與圓周(Circle)相交於一點，(Point)此幾何之定理也。其在配氏，則不認此而謂相交不祇一點。蓋由吾人觀察，無論繪圖者若何精密，其相交必不僅一點，而爲弧形(Segment)也。此事在近今哲家，——如皮耳生Kaul Pearson等——亦有主之者，是非猶未可定言。而一部分哲家，因憤科學之糾纏，且有主反諸樸素實在論(Return to naive realism)者，更

純屬配氏之主張。即在杜威，苟以常識爲觀察點時，亦不菲薄常識。第杜氏一方面既認常識，一方面亦認科學，意謂就常識論，則常識是，就科學論，則科學亦是。配氏祗認常識而不認科學，則已流爲絕對，不無一曲之失耳。

就上述諸點觀之，配氏之貢獻可知。然其極也，流弊亦不可勝言。蓋彼既以個人爲唯一之標準，如施之語言文字，必將失其用而不可通。良以語言文字，爲社會之公物，不徒明己，將欲藉以明人，公共標準，萬不可缺；否則何所藉以遘通情意者？舉一反三，其失可見矣。

與配氏同時，而其主張與配氏相反，且能代表時代精神者，有甚著之二人焉：曰蘇格拉底，曰第謨克答斯(Democritus 460－370 B.C.)。蘇氏當於下章論述，茲略敍第氏以束本章。

第氏一生，今不甚可考。惟居於塞來斯之阿特拉，爲露雪白氏之弟子，而爲原子學派之巨子。氏曾遊歷希臘各地，並至埃及，然其晚年，多在阿特拉教書。故氏非哲人，亦非游行教師也。

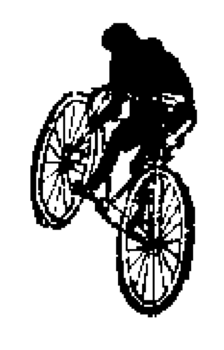
第氏繼承其師，亦主原子論。然較其師有進者，即露雪白氏僅以原子解釋物質，精神尚

不之及；第氏則以之解釋物質外，兼以解釋精神也。第氏謂宇宙萬物，莫不成自原子。原子質同而形異，用以化生種種之現象。人世之靈魂，亦成自原子，不過靈魂之原子平滑而圓，於諸原子中最爲流動，最爲精微耳。宇宙萬物莫不具有此靈魂之原子，特其分量有多寡，斯其等度有高下耳。原子之本體，無聲無臭，常住永存，非吾人可得而見；吾人所見者，祗原子組成後之物質。此種說素，與上述配羅克拉斯適相反對。喻如一紙，由配氏言，則吾人一時感覺之所見，卽此紙之眞象；由第氏言，則此紙爲許多異形之微細原子之集合體，（conglomeration） 其原子之本體，雖爲吾人所能存想，惟非吾人之肉眼所能見。吾人之所能見者，不過一片白紙而已。然此許多微細不變之原子，實爲紙之常德，而吾人所見之紙，則爲暫時之現象。蓋由外物刺擊吾人之感官，吾人心理起某種狀態，因以見某種物件，如一片白紙之類，而此外物之本體，吾人不可得而見之。換言之，卽吾人所見者，乃一種代表的感覺，(Representative perception) 而非卽外物也。惟吾人之所見僅爲代表的感覺，斯吾之所見，或異於汝之所見，吾昨日之所見，或異於今日之所見。如同一紙也，吾見以爲

黃人見或以爲紅；吾今日見以爲綠，明日見或以爲藍，此則感覺之不足恃也。 如配羅克拉斯之言，是以感覺爲究竟，則亦終陷於幻象而爲感覺之奴隸而已。 必也吾人不以感覺爲止境，進而研究科學，由科學之推考解釋，知一切物體爲原子所組成，因以明一切物體之眞象，則庶乎其可矣。 希臘原子論之思想，至篤氏而造極，近代科學家於原子之數量方面雖多修正，而其原子論之解釋，實已無大差異。 而篤氏以原子解釋精神現象，唯物論（Materialism）之基礎，又於此確立矣。

外此，氏於倫理學亦甚有貢獻。 篤氏意謂吾人不當以習俗爲依違，而當求其本體之誤否。 習俗之爲物，不僅彼此衝突，用之不適，直甚有害。 然欲批判此習俗之誤否，吾人必須有高於此習俗之原理，方可據以決其是非。 此原理果何在耶？ 氏答以幸福（happiness）意謂幸福者，壽也，人生之目的也。 吾人之要，即在使其一生愉樂而少受煩擾而已。 顧此之所謂樂，乃眞樂，而非耽於感官。 眞樂必永，感官之樂暫而無常，何屬非眞。 由氏觀之，感官之樂之擬於眞樂，不啻感覺之擬於眞知也。 又眞樂爲吾人之力所能及，非如聲色財貨，

出吾人控御之外；蓋此皆人心內部之事，毫不逐諸外物，吾人誠能安心和氣，坦坦蕩蕩，樂即莫大於是。 此則非有眞知灼見，明辨乎各種快樂之價値與眞諦者，不能詣此境也。 第氏之旨，有二種基理可尋：其一，樂即善，而此存於心境，非屬之財富；其二，樂善全恃眞知。 此其所言，與蘇格臘底殆有同然（蘇氏見下章）而亦第氏之所以爲大也歟？





第四章　蘇格臘底及其後繼

蘇格臘底，(Socrates 470—399 B. C.) 亦啟蒙時代之一大哲人也，其主張雖與其他哲人有異，其同點亦甚多。 祗以氏之人格至高，於哲人中不啻鶴立雞羣，而氏又不以哲人自命，(見下) 故史家論述，常別氏於哲人。 茲先述蘇氏與哲人之同點，次及其異點，以明蘇氏之地位，而蘇氏之學說，亦不難窺見矣。

(一)蘇格臘底與哲人之同點：

(1)同應時勢之需要，同為啟蒙時代之產兒；

(2)不受習俗之束縛，以批判態度對付一切；

(3)同為青年之教師；

(4)輕視自然學，偏注人生，語其原因，約可分二：

(a)自然學不及人生學問之重要，要必後者學成，行有餘力，始可及前者。 然人生學問，已極複雜，生也有涯，專攻猶殆，更何能兼攻自然學耶？

(5)其時自然哲學，如第二章所述，派別分歧，矛盾迭見，學者究此，恍入五里霧中，莫所適從，轉不如不學之為愈也。

(二)蘇格臘底與哲人之異點：

(1)教人不取物質之報酬　蘇氏與哲人，雖同為時人之教師，然哲人之教人，多納束脩，無束脩者，則不之教，即在同納束脩者，亦以束脩之多寡為施教深淺之標準。蘇氏則不取物質之報酬，意謂余之教人，最要之目的，即在改良人之品性。此的而不能達，余何能受人報酬，此的而實踐，則此改良品性，已屬莫大之報酬矣。職此之故，蘇氏教人，無分畛域，人苟求學，無有不教。此其超脫經濟，不計較於物質，稱謂人道師，不亦宜哉。

(2)自認無知　前章言哲人(Sophist)一字，原於希臘文 Sophour，譯云智者。蓋哲人皆自認智慧滿腹，堪為人師也。蘇氏則不以 Sophour (智者)自命，自認無知，而係愛知，將 Sophour 上加 philos，(譯云愛)即以 Philos Sophour (譯云愛

智者）自命。蓋氏以謂眞理非人所易知，惟自認無知，虛中下心，庶有求得之可能。若并此不能，而認不知以爲知，倘安能求知乎。語曰，滿招損，謙受益，蘇氏之自認無知，終其生在求知歷程之中，實人類之最智者也。反觀曰予智者，其智正其愚耳。

（3）有公共標準　不受習俗之束縛，以批評態度對付一切，蘇氏與哲人同也。第哲人以個已爲唯一之標準，以一時之衝動代替習俗；蘇氏則謂此與盲從習俗，其弊正同，故極主概念普遍之知識，爲標準之知識，終其身以此種知識自任，與哲人同其出發點而異其歸也。

蘇氏與哲人異處尙多，茲不具論。然其尤要者，卽蘇氏之人格是已。就上述諸點觀之，已略及氏之人格；然其優越之點，初不止是。蘇氏之貌甚醜，身短而肥，頭連肩而無頸，眼凸而鼻扁，鼻孔朝天，口大而髯無序，足小而大腹便便。顧氏之貌雖醜，而其靈魂則美不可言，贊之者至謂僅次於耶蘇基督，所謂綺玉藏頑石中者非耶。氏之刻像，今猶有存者，觀像者謂其面多肉慾；顧氏之生平，從無耽於肉慾之事。卽以飲食論，平素適可則止，從不過度，雖

在友朋交錯，飛觴醉月，人皆酩酊，而氏亦曾不痛飲一醉，有以知其節制力之强也。其與人討論也，理之所在，固孜孜不倦，然無論其意若何嚴重，亦必和衷下氣，談笑從容，無嚴辭，無怒色。才老封(Xenophon)稱其敏於擇處兩者之間，永不一失，實深得之言也。才氏又記蘇氏從征時，某日晨立於營外，邇午視之，立不移處，比晚猶立如初，直至第二日晨。此則專一凝聚之精神，有所構思，心如與身離者(absent mind)，後此英之奈端(Newton)亦常有之，偉人之特徵也。蘇氏妻降五勃(Xantippe)甚悍，以氏棄家不顧，日與少年討論談話，更不時獅吼。蘇氏逆來順受，安之若素。一日在家被妻詈後，方出之門，妻潑以水，蘇氏夷然曰：「余固知如此之雷，必繼以雨也。」(I knew such thunder would bring rain.) 此雖近滑稽，然其度量概可想見。氏在雅典備受多人歡迎，因原不一，而其和悅可親，藹然仁者，其足以感人深矣。

蘇氏之謙恭，已如上述，顧義之所在，從不肯屈節以就，殺身成仁，亦所不惜。此其事可以氏死爲證。前言蘇氏亦一哲人，批評舊習，不留餘地，其爲守舊者所反對，自在意中。加以

雅典全民政治之弊已露，選舉用拈鬮之法，製革製鞋之徒，每尸高位。蘇氏目擊心傷，譏刺評論，令人難受。執政者忌恨之餘，控以破壞宗教，敗壞青年道德，圖置之罪。蘇氏侃侃分辯，謂青年則進以德，信神則較控者尤深。並詳述其一生經歷行事，其詞備見拍拉圖所記之阿包老 Apology 中，至動聽聞。後投票付決，以二八一票對二二〇票通過有罪，梅利答（Meletus 控蘇氏之一人）因提議宣布死刑。按雅典律，氏猶有權請易他刑，苟稍納罰金，即可以得判官之允許。時氏之至友，亦有願代納此金者，乃氏不之願，謂如余者，有功於雅典，雅典方應醵金養余，奈何可納金者。卽或無罪坐死，亦雅典負余，余固無負於雅典也。正論嚴辭，間以諷刺，生死俄頃，曾不有動於中，何其激烈悲壯哉？亞里斯多德所謂希人之崇偉心理，（highmindedness）憐人而不受人憐，寧殺身而不屈志者非耶？死刑既判，會以第洛斯島（Delos）祭祀事，遲三十日執刑，氏有可逃之機會，友朋亦多勸之脫者，氏謂全身事小，壞法事大，寧願守法死，不作破法生，竟於紀元前三九九年之五月日從容飲毒藥而長逝矣。拍拉圖發杜（Phaedo）中謂「哲學者，死之事也，」（Philosophy is a pursu-

it of death）其蘇氏之謂乎？則較其他哲人以此爲逐利之資者，其相去奚啻霄壤耶。

上述蘇氏人格，似嫌瑣碎，實則氏爲西洋之人道師，其貢獻於人類，正不唯其學說，而以其人格爲大也。然卽以學說論，亦有足多者。時哲人紛擾，社會不寧，民生道德，不堪聞問，蘇氏推源其故，曰由無知。意謂誰願爲惡捨善；如有爲惡捨善，必其盲目於善惡者。故誠欲擇善固執，必先知善之何在，方不至以非善爲善，此則知之要也。故氏謂：「知識卽德行。」（Knowledge is virtue）之語也，表象視之，似有流弊；蓋今日富於知者，未必皆德高之人，且有以智濟其惡者。實則蘇氏所謂知識，意指眞知灼鑒，（insight）與書本之智識異趣。所謂德行，英文爲 virtue，譯云道德，然在希臘原文爲 ἀρετή，意本指能力（ability）或最善，（excellence）迄今 By virtue of 一成語，譯云藉由，猶有能力之意。故智識卽德行一語，實卽眞知灼見爲世界最佳之物而已。善惡之分，蘇氏固主在知識之有無多寡，（上言爲善捨惡，唯知是依，蘇氏之意，後更有進，謂無知者，卽此無知一端，已屬於惡，而有知者，卽知卽行，卽此有知之本身，亦已屬善矣）卽其他快樂與否等，亦莫不以此知識爲標準。蓋

爲善最樂，爲善之本身卽快樂而爲善由知，知多卽善多，善多卽樂多矣。蘇氏主知，既有如此，故以求知爲畢生之大的。 於此所宜特提者，卽氏所主之知，非個己之知，乃人類公共普遍概念之知是也。

哲人以個己爲萬事萬物之權衡，不認公共之標準，是其所是，非其所非，憑一時之衝動以黜陟，毫無秩序與條理。 如五陵之市，無公共之度量衡，其紊亂危險有不可勝言者。 換言之，卽知識界之混亂，而無標準是已。 蘇氏謂個己之知識之對象，原屬不同；顧其不同之中，仍有共同之點。 例之於人，或大或小，或長或短，或智或愚，或賢或不肖，不齊至明；然苟集此大小長短智愚賢不肖之個體，抽出共同之點，命之曰人，成爲人之概念 (the conception of man) 之人也，普遍永久，可以用諸一切而不悖。 吾人之要，卽各種知識，皆須於各別之個體，抽出其共同之點；成爲概念，而卽用爲一切之準則。 今哲人不此之務，人自爲則，知識界既無是非善惡公共之標準，思想自不能統一，行爲自不能一致，此則道德界之所由紛亂，而不德之事之所由多也。 將欲救此，厥唯求概念普遍之知識，爲公共之標準，使人之思想行

爲，進於統一。蘇氏卽以此求概念普遍之知識爲其一生最大之鵠，其下手唯一之秘訣，卽自認無知，終其身在求知識歷程之中，前已言之；其唯一之方法，卽曰談話。其方法之精義，可以起信論二語概之曰，破除邪執，曰顯示正義。茲述其最著之一例，見於才老封所記者，以實余說。

一少年名油雪特馬斯（Euthydemus）者，晤蘇氏，以大政治家自命。蘇氏謂如此則渠必希爲一公道之人；而此少年以爲此固行之有素者。蘇氏乃曰：然必有數種行爲，爲公道之正當結果，與其他才能同者。

油　此無疑。

蘇　然則子能告以何種行爲或結果耶？

油　余自然能之；卽其不合公道之結果，余亦能言。

蘇　甚善；然吾儕將假設分書相反之二行：一爲公道之結果，一爲非公道之結果乎？

油　余同意。

蘇　然則假僞爲何耶?　吾人將列此何行耶?

油　自然列非公道行內。

蘇　欺騙?

油　列於同行。

蘇　偷竊?

油　亦列同列。

蘇　奴辱他人?

油　同行。

蘇　上所舉者，無一可列於公道行內耶?

油　殆未之前聞。

蘇　設一將禦其國仇敵，設能勝而奴辱之，此豈非耶?

油　當然不是。

蘇　設此將取其仇敵之貨，而誘其入於陷阱，此種行爲如何耶？

油　此等誠屬正當。第余之意，以爲汝前所討論者，爲欺友或虐待友也。

蘇　然則在某種情形，吾人將列此等同一之行爲於二行耶？

油　余思然也。

蘇　現在吾儕且以友朋爲限。試想一將統一軍，其軍頹唐而無組織，設此將欺其軍以救兵將至，振其頹唐之氣，因以獲勝。此亦欺其友也，將列何行耶？

油　余思當列公道行內也。

蘇　又設一童需藥而拒飲，其父欺之，謂此物甚佳，而使之飲，因以救其生命。此類也，將列何行耶？

油　此亦當列公道行。

蘇　又或子見一友神狂正劇，恐其有刃而自殺，子因竊其刃。此竊也，子將何言乎？

油　此亦當列公道行。

蘇　子適不言不能欺友乎?

油　然；子苟願，余將完全撤回余言。

蘇　甚然；余今別有一點詢子：子以爲自願瀆犯公道者，與無心瀆犯公道者，誰爲正耶?

油　蘇格臘底乎！憑良心言，余於余之答辭，已不再能信矣。 蓋其全體與余先所存想者，適相反也。

如此剝蕉抽繭，層層推闡，將對面之義蘊，照揭顯示，使之自陷於矛盾，自認無知，而蘇氏本身又不下若何肯定之斷語。 卒之邪執既已破除，眞義於以益顯，是即所謂蘇格臘底方法 (Socratic method) 也。 釋以今語，則破除邪執，即演繹也；顯示眞義，即歸納也。 蘇氏之母爲產婆，(midwife) 因卽自命其法曰產婆術，(midwifery method) 謂於人世之迷妄，破除之而發現其本眞，其術與產婆收生無殊也。 緬想蘇氏當日與人談論之際，衆人皆有餘，而我獨若遺，沌沌兮俗人昭昭，我獨昏昏，俗人察察，我獨悶悶。 而比其極也，向之有餘而昭昭察察者，每噤聲結舌而不能置辭，若遺而昏昏悶悶者反得其環中應之無窮。 蘇氏問答之

爲辯論術之正宗，非以此哉？

上述之法，蘇氏亦用之於一切舊習，諸凡前所視爲天經地義者，莫不分析其弊竇，指摘其矛盾，暴於光天化日，置之顯微鏡下，使人曉然於其不可恃，而破壞改造之不容已也。 其於當時政治之腐敗，政客之無良，亦用此法冷嘲熱諷，不稍寬假，因以大招守舊黨與一般政客之忌。 說者謂蘇氏之被控而處極刑，此實其一因也。 然賢如蘇氏而不見容，其時雅典之腐敗，又不難反證得之矣。

柏拉圖 (Plato 427—347 B. C.)

蘇氏死後，其弟子多得一察焉以自好，分爲數派：

(一)馬格來學派 (Megara School) 歐克立特 (Euclid) 立之。

(二)衣倫哀里林學派 (Elean—Eretrian School) 發杜 (Phaedo) 立之。

(三)雪尼克學派 (Cynic School) 愛鐵非尼斯 (Antithenes) 立之。

(四)雪里納克學派 (Cyrenaic School) 愛立斯鐵伯 (Aristippus) 立之。

一二兩派，毫無足述。三四兩派，則僅取快樂之旨，以為人生之鵠：雪尼克派謂快樂之得，由於減欲，（Happiness is gained by decreasing the desires）是卽後此斯多噶學派（S-toicism）之所由本也。雪里納克學派謂快樂之得由於增加滿足，（Happiness is gained by increasing the satisfaction）是卽後此伊璧鳩魯學派（Epicureanism）之先驅也。吾人試取前述蘇氏學說比較之，可知二派之言不僅以偏概全，且有非蘇氏本旨者矣。其眞能傳述道統，並能發揮光大之者，曰柏拉圖，蘇氏距死八年前所收之大弟子也。

柏氏系出名門，幼年卽見贊於蘇格拉底。年二十，從蘇氏游。蘇氏死後，氏乃游行各處，遠至西西利與埃及，希臘各宗之哲學，若衣里愛派，若闢薩何月來派，氏皆深受其影響焉。氏歸雅典後，設一學院以授徒，學生自希臘各處至者實繁有徒，卽今人所稱為大學院（A-cademy）者是也。自此學院之設也，不僅學生有來學之禮，為教育史上一大事；聚多人於一堂，從事研究學術之事業，後此希臘之數學天文學，大都由是而出，實亦學術史上一大事也。柏氏之著作，皆主客體，（Dialogue）為數三十五，今完全存在，以英裘一鐵氏（B. J-

owett）譯本爲最善，分訂四厚册。希臘哲家著作之完全傳後者，柏氏一人而已。語其原因：一曰文章之美，二曰時人共嗜，三曰後繼之保藏。而尤以後者爲要。

柏氏學說之出發點，與蘇氏同反對哲人之人自爲準，而主共同普遍之知識。及其進也，另創一形而上學設爲觀念世界（World of Ideas）超出其師。茲於未述氏之學說之先，略及當時之背景，於了解其學說不無一助也。

雅典自勝波斯後各方面並皆發達。第極盛之後，衰徵已兆，觀前以蘇氏之聖，卒不見容，其時腐敗概可想見。柏氏繼之，愈趨愈下。試以政治證，則因極端平民之故，朝爲市儈，暮爲執政，袞袞諸公大都目不識丁。愛立斯篤尼（Aristophanes）者，時著名之劇家也，其拿后（Knight）一劇中，有一段借第罔氏非尼斯（Demosthenes 希臘最大之演說家）與一售臘腸者（Sausage-seller）之談話，描寫此事形容盡致。首由第氏對售臘腸者言，勸其捨故業，謂現雖俯伏於地，不難得見天日。售臘腸者不識其意云何，第氏乃明告之，謂彼大有榮運，今雖人不之顧，明日者，爲大偉人，爲雅典主矣。售臘腸者愈不之信。時適議員

來前，第氏乃手示之，謂彼明日當爲彼等之主，而可爲所欲爲矣。售臘腸者乃謂如彼下賤，何能致此。第氏謂彼之出身寒微，生長庸俗，鹵莽滅裂等，卽屬致此之工具，而必致其如此者。繼售臘腸者謂彼所受之敎育，僅略識之無。第氏聞之，乃謂此爲渠所最反對者。此非反對其知之不足，正反對其能識之無耳。意謂現在人士，已下同野蠻，已不知敎育之爲何物，惟不受敎育者，乃得爲執政也。此於其時政治之腐敗，眞慨乎言之矣。舉一反三，他事可推。柏氏生了此世，誠所謂有心人同聲一哭者，以命世之哲人，有不創建學說以冀拯此危局哉？

前言蘇氏時，雅典衰徵已兆，尋求病根，在思想界不能統一，無公共之知識，故主知識卽德行，而由個體之中，探求普遍之概念。柏氏初步，殆亦同此。然其有不同者，卽蘇氏謂社會之壞，由人民無眞正知識，而人民之所以無知，所以發生謬誤，致社會於不寧，曾無詳細之論列。卽其主求概念，亦卽於個體中求之，不及形上。柏氏則分世界爲二：曰現實，曰本體。前者生滅無常，虛僞空幻；後者則實體常住，眞而非幻。人世之壞，端在以現實虛僞之世界

爲眞，而自絕於本體常住之世界。故欲救此世，必超脫此虛僞之世界，而進於本體之世界。此其所求普遍之標準，在蘇氏所謂概念（Conception）者，至是已成爲原型觀念（Arch-type Ideas）有形而上客觀之存在矣。柏氏以邃形上，故數學天文有甚深之研究，其貢獻亦甚大。其在蘇氏，則不問自然科學，謂不作無益害有益。又柏氏既立此理想世界爲準則，即以理想爲改造世界之指導，此則形上與現世融合而爲一，更屬難能可貴。人謂柏氏每事皆代表理想的希臘者，其以此歟？

上述柏氏與蘇氏之異點，苟於此闡發，即可見柏氏學說之大凡。今試略述之。

柏氏意謂世界現象，生生滅滅，無有定準，語其是非，皆屬相對。喻如公道，此以欺騙爲非公道者，苟屬誘敵，亦即公道；此以偷竊爲非公道者，苟恐狂人之自殺而取其刃，亦即公道。（見前引蘇氏問答）又如大小，同一室也，冬以爲大者，夏或以爲小；十人以爲大者，百人或以爲小。可知此世事物，悉屬因時而異，因地而殊，因人而別。此則布魯推拉斯（Protagoras）以個人爲萬事萬物之權衡，與夫蘇格拉底求觀念知識之所由防也。柏氏則謂此現象世

界之外尚有一觀念之世界，(World of Ideas)長住永存，不生不滅，有絕對之眞。吾人於現象世界不能求得眞知，於此觀念世界則無往而非眞知。人生之壞，由無眞知；而眞知存於此觀念世界。斯吾人之要在反此本體世界。柏氏意謂此觀念之世界，爲萬事萬物模型之所寄託；此模型，柏氏名曰原型觀念。一切現象，悉爲此原型觀念之摹本。（據溫爾朋特與卡嘗門之哲學史，謂柏氏原型觀念之數目，前後有異，其初也爲無限，卽凡有一事一物，皆有此原型觀念，其職也，則此原型觀念限於有價値之事物暨數理之關係自然之產品等，惟柏氏仍無明確之言耳。）吾人能知現象事物之殘缺，亦卽因吾人靈禀中有此原型觀念，用爲標準，以度量前者而後知。例如圓，(Circurality)人世雖無絕對之圓，而吾人心中却有一絕對之圓。有如美人世雖不能有絕對之美，而吾人心中必有一理想之美，圓滿無缺。正義公道等，亦皆類此。吾人感官之所接，不能滿意，常足暗示此等原型觀念，而宛然覺其有存者。此原型觀念之中，有至善（The Good）爲之主。「止於至善」，此主所謂大學之道者，在柏氏正爲人生唯一之職志，而亦柏氏哲學之綱領也。（柏氏思想言愛情 Love 亦

占一重要部分，備見雲姆波述姆 Symposiom 中，其言之高尚純潔，直爲人世有數之文字，願其愛之對象，亦卽以此至善爲主而已。）此種思想，氏之神秘色彩，固於此可見其濃度；美感之深，固於此實示其端倪。 然卽以思想論，亦是有其眞價，初非完全幻夢也。 近今之新實在論（Neo-realism）常主本體之客觀存在，（Subsist）謂如圓，長，寬，一，多……等皆非各別具體之存在（exist）而爲客觀之存在，超出感觀之上，獨立而永存。 此種思想，與柏氏之原型觀念，殆有同然。 斯包爾停（Spaulding）著新理性主義（The new Rationalism）一書，且直認此爲柏氏之思想，可知柏氏不僅以高玄勝矣。

世界現象既有模型，人世之要，卽在入此模型之本體世界矣；顧吾人將憑藉何者以入此乎？ 柏氏意謂此超吾人之感官，自非憑吾人之感官所能知，而當憑吾人之「理性」（Reason）又非朝夕之間所能希冀，必經長期之教育與訓練。 此則惟哲學爲能供此經程。語其着手，則當由耳目之所接觸者，逐漸上進，返諸眞如。 譬如「美之觀念」（Idea of Beauty）最初由肉體聲色之美，至圖畫之美，漸至思想言語之美，再至道德之美，更上一層，卽

可至美之自體美之本質，無形無色無聲無臭，常住永存，自自在在，此則美之原型觀念，非哲家固莫由詣也。如是「由著至玄」（from concrete to abstract）爲至理想世界之途徑，柏氏極重幾何，亦卽因此。氏之大學院門有懸曰：「凡不識幾何學者，毋須進此」（Let no one ignorant of geometry enter under my roof）說者謂此係關薩何月來學派之影響，氏固此派之嫡承，言亦非過。然幾何之理，全係由具體而至抽象，所謂點無位置，線無寬等在具體實無此物，純爲抽象原理，抑更可爲由現象而至本體之助也。

上言柏氏之本體眞如，曠然高超，神秘出世之色彩頗濃，似背希臘普通之國民性。雖前此希臘思潮，自奧弗克宗教以來，本有一種神秘的趨勢，柏氏之思想，不啻此種趨勢之總結也。柏氏一方面旣有神秘出世之思想，一方面卽以此理想觀念之世界，爲改造現實社會之標準，孳孳懇懇，謀理想之實踐。此則入世之精神，柏氏實兼有之也。謂予不信，請觀柏氏之洞（Cave）喻。

柏氏在理想國（Republic）中謂世間人人，猶如處山洞者，身被束縛，背燈面壁，目所見

者，祇睹上之影像，不及實體。 苟有人脫縛而出，與實事實物相接觸，因長處暗境，驟遇強烈光線，未敢逼視，先由月光下觀物，然後方得享受於光天化日之下，而明事物之眞象。 所謂洞中幻影，卽現象世界也；所謂出見天日，卽本體世界也。 能出洞者，惟哲家爲能。 然哲家非徒爲自了漢已也，柏氏之意，出洞以後，要在先知覺後知，先覺覺後覺，不可貪享本體常住之快樂，應卽仍返入洞，救濟衆人，宣傳眞實世界之樂，以醒世人之迷夢。 雖世人沉迷日久，醉生夢死，必將斥爲不經，然哲家不可以是而灰心，盡其力之所至，以示此心之所安而已。此則以觀念世界爲改造現實世界之準則，爲人世理知行爲之向導，伊古以來志士仁人，捨生取義，殺身成仁，思將舉世咸登仁壽者，皆源於此。 近今學者稱此觀念爲「控御與指導之原理」(Principles of control and guidance) 實柏氏學說之精髓也。

柏氏改造國家之策略，亦備見理想國一書。 此書條理井然，含義豐富，爲氏之最重要之著作。 顧書雖以理想名，而其制度，亦有根據斯巴達與克里脫 (Crete)；書中所謂完人，亦卽雅典最佳之公民。 氏曾數度運合唐豪 (Dion) 與唐豪奧業運，(Dionysius) 思在

雪來寇斯（Syracuse）實行其完密之制度，結果至被鬻為奴，此又實行之精神，與理想融合之明徵也。 理想國中謂國家最要之圖，厥維教育。 蓋教育之功用，可導人由現象而至本體，此固柏氏唯一之目的也。 書中又分人為三類：

（一）農工階級，

（二）軍人，

（三）哲學家。

蓋氏生為貴族，不信人人平等，謂人因禀賦之關係，常足限制其發達之程度，約而區之，厥為上述三類。 第一類農工階級，其最大之任務，在供給人類物質之需要；第二類軍人，以殺敵致果，服從命令，忠於所事為最大之任務；第三類哲學家，則當執國家最高之政權，為無上之統治者。 氏謂三者各守其分際，方足治國家於長治久安；萬一不然，哲家不得行其道，一，二兩階之人，出而秉政，黃鐘毀棄，瓦釜雷鳴，其極也，必將率意妄行，為所欲為，而使國家陷於不可收拾之地。 其時雅典社會之紊亂，皆由於是，此則氏所為大聲疾呼，痛心疾首者也。

蓋氏主賢人政治，以哲家爲唯一適宜之執政者，以其洞知世界之本體，有立法之才能，而足措世於長治久安也。 其餘二級，祇可受治於人，聽人指揮，此正其權利所在，並非故意壓抑；蓋其本性祇可服從他人制立之法律，非可以命令他人也。

氏之政治哲學既如上述，其論道德，亦與上述分人類爲因緣。

(一)農工階級　此等人貪得無厭，苟不加制裁，爲害綦烈，故其道德爲節制。(Temperance)

(二)軍人　此等人貴在堅毅不屈，不避强禦，不畏艱阻，故其道德爲勇敢。(Courage)

(三)哲學家　此等人爲愛智者，(Philosopher 一字原義本爲愛智者見前) 故其道德爲智慧。(Wisdom)

上述三種道德和諧調劑，相互爲用，各守範圍，不相踰越，卽成第四種道德；是曰公道(Justice) 或名正義。 此公道爲最高之道德，無論一社會一國家，苟三種人士各能守其界限，——卽各守其公道——則此國家卽爲公道之國家；此社會卽爲公道之社會；而隸屬國家

社會之人人，卽悉有合於公義，此則柏氏倫理學說之終極也。

自希臘而至今日，西洋哲家，亦幾衆矣。然大率偏於一隅，囿於一曲，求其能融合各種興趣，而使人人能欣賞其一部或全部者，除柏氏外，殆無其人。試就前述概略言之，則其中神秘興趣有焉，科學興趣有焉，入世興趣有焉，美術興趣有焉，政治興趣有焉，倫理興趣有焉。凡此種種，調合和諧，備於一身，極如一幅無上之美術品，包羅衆象，不僅一態，此其所以感動人，刺激人，吸引人，誘導人者，既周而備至，又何怪後人之讀其書，顚倒傾慕而不能自已耶？今世哲學家雖所持之意見，有與柏氏異者，獨於其書，則無論贊成與反對，皆欲一讀以爲快，謂其義蘊多，興趣富，而其文字之本身又美也。說者謂柏氏之著作，爲西洋哲學史上無上之妙品，有以也。

亞里斯多德（Aristotle 384—322 B. C.）

亞里斯多德生於斯谷格臘，（Stagira）葉考麥喀（Nicomachus）之子。葉考麥喀者，爲馬其頓王亞明降第二（Amyntus II）之御醫也。氏年十八，來雅典肄業柏拉圖之大學

院，爲科學組之一員者，垂二十年。柏氏死，氏乃旅行小亞西亞之屈老特(Troad)數年。元前三四三年氏應馬其頓王腓立潑(Philipp)之聘，教其子亞力山大，(Alexander)卽後之亞力山大大帝(Alexander the Great)也。三三五年，氏回雅典，分設一大學院，名曰「拉西昂」(Lyceum)至三二三年，亞力山大帝死，氏受人攻擊，乃去之開爾雪斯，(Chalcis)翌年，死年六十二。

前言柏氏之時，雅典衰象已著，然誠能勵精圖治，猶未始不可有爲，故柏氏猶時思秉政，並規畫種種，冀救危亡於萬一。無如雅典人民毫不知悟，變本加勵，愈趨愈下。逮至亞氏，則已病入膏肓，無可救藥。氏知事無可爲，遂亦專事著述，不問世事，惟將以前之學術，參以己意，各歸納成一系統。希臘之學術思想，至亞氏而造極；希臘之政治勢力，則當元前三百三十年頃，未及氏亡，亦已爲馬其頓所滅。海羯爾(Hegel)謂「國家當政治式微之際，卽理知成熟之秋。」(Nations do not rip'n intellectually until they begin to decay politically)麥黑夫(Mahaffy)謂「理知文化之本身，無補於任何社會之影殘，」(Intellectual cul-

ture by itself is no certain antidote to decadence in any society）豈虛語哉?

上言柏氏與亞氏所處時代之背景不同，故其對於國事之態度亦異。然二氏之區別，初不止是。英某批評家謂「人生不爲柏拉圖卽爲亞里斯多德」(Man is born either a Platonist or an Aristotelian) 此語之意謂人性之不同，可以二氏之不同代表也。再生運動時拉飛爾 (Raphael) 繪雅典學派譏諷畫，柏氏則朝天，亞氏則向下，亦足明二氏之相反。於此吾人所欲知者，卽凡此所言，雖有部分之眞，要未可以概全。亞氏與柏氏異處固多，其間點亦正不少。柏氏爲「數學家」(Mathematician) 以幾何學爲基理；亞氏則爲御醫之子，生物解剖之事本所素知，(其時所謂醫生 physician 範圍甚廣，尤偏有機方面。) 而爲一「生物學家」(Biologist) 職是之故，前者偏於冥想，由大體下手；後者重事物之觀察，分析組織之能力尤富，凡當時所有之學術，無不通曉。此則二氏最大不同之點也。顧亞氏一方雖爲生物學者，與柏氏異其途徑；然苟一出生物學之範圍，卽又入柏氏之圈套，而爲柏氏眞正之弟子。卽有時意欲與柏氏異，而按之實際，仍同於柏氏。此則大學院二十年

之從游；雖云以自立系統爲職志，其影響之深，要有未可等閒視者。 而亞氏受柏氏影響最深之處，即其自身學說矛盾之所在，此治亞氏哲學者，所當慧眼明觀也。

亞氏謂吾愛吾師，吾尤愛眞理，當其在大學院時，指摘柏氏學說，不遺餘力。 而其攻擊最烈之點，即分現象世界與實體世界爲二是。 柏氏謂世界有現實本體之分：前者爲幻，後者爲眞。 前者雖以後者爲指歸，而非即後者也。 亞氏謂誠如此言，則兩者隔絕，而不相溝通。吾人不能以現象世界解釋現象世界，乃另加一不相關連之本體世界，不僅畫蛇添足，抑更倍增困難，何足爲訓。 蓋世界誠有現象本體之分，然本體即寓於現象，爲現象之「效實」(Actuality)現象即含有本體，而爲本體之「儲能」(potentiality)初非不相關連也。 此種批評，亞氏書中屢見而不一見。 柏氏晚年著作，似亦有溝通二世界之思想，說者謂係受亞氏之影響。 此固有部分之眞；然亞氏之攻擊其師，一方面固使吾人愈明其師學說意旨之所在；而其因好異之過，誤解其師意者，抑恐大有在也。

由上述之點觀之，則亞氏學說之出發點，不難窺見。 柏氏分現象與理想爲二；亞氏則欲

合而為一，而創「質」（Matter）與「形」（form）儲能與效實之說。　質為具體各別之事物，形乃理想觀念；質含有形之可能性，形卽質之效實。　故質卽寓於形中，形卽寓於質內。質，形一也，非可分為二也。　然質形二者連合之關鍵，果為何耶？　亞氏謂係「發展」（development）意謂由質逐漸發展，經一定之過程，卽至於形。　然質未至形時，已含有形之可能；所謂形，亦不過質之自我實現而已。　亞氏此種思想，全由考究生物學得來。（氏生醫家，生物標本，少所習見，又亞力山大帝從亞氏學，感其四年牖啟之德，（亞立山大帝嘗謂生我者父，淑我者亞氏，To my father, I owe my life, to Aristotle, the knowledge how to live worthily）於東征之時，所至採集異樣之動植物，以餉其師，亞氏之研究，愈益便利，因得成一系統之學，亞氏於學無不窺，然其在學術史上眞正之貢獻，以生物學為最，未始非其弟子有以玉成之也。）　其說明證實，亦皆用生物。　例如橡樹，其初播種於地，未幾拆甲，俄而句萌，俄而引達，俄而枝葉扶疏，蔚成大樹。　有如蒸民，由胚胎而嬰兒而童稚，浸而至於成人。　此橡種，此胚胎，皆質也。　此橡樹，此成人，皆形也。　由橡種至橡樹，由胚胎至成人，其經程卽為發

展。然橡種之所以能生長成橡樹，胚胎之所以能長大成人，要必其爲橡種時，已有橡樹之儲能，爲胚胎時已有成人之儲能。異日之爲橡樹，爲成人，卽此儲能之實效而已。前者隱，後者顯；前者不完全，後者完全。然後者不過前者之表現，斯固合一而非二也。此種思想，亞氏應用甚廣，幾謂世界一切現象之變化，無一非由質至形，由儲能至効實。柏氏所主現實與本體分離者，至是遂合而爲一，本體必附麗於現實，不能單獨存在，而現實卽寓有本體矣。於此有可旁及者，卽目的論 (finalism) 之思想，因以確立是。目的論者，謂萬物之進化，皆有一定之目的，循是途以赴克踐其目的而後已。如上述橡種之目的，卽爲橡樹，嬰孩之目的，卽在成人。縱其所經之歷程，若何複雜，而其趨赴之目的，絕無絲毫之更易。如橡之種子，從無變爲槐樹，人之胚胎，從無變爲馬牛。職是之故，物之個體，雖有進化，而其種則爲固定，絕無進化之可言。此物種不變之說，傳至十九世紀，達爾文 (Darwin) 之物種原始 (Origin of Species) 出現，方始打破，爲今人所吐棄也久矣。然此說固未足爲訓；亞氏主目的含於事物之內，其進化也，內發而非外加，此則「內在目的論」(immanent Teleology)

之說，為現今多數學者所宗，雖云創自德之泡爾生（Paulson）亞氏實含有此義也。

上述現實理想之調和，為亞氏學說之中堅，氏之邏輯學與心理學，亦皆以是為基理，試略述之。現實為各別之個體，理想為普遍之標準，氏之邏輯，即以個體隸屬於全部，根據數種普遍之原則，以推闡特具之事理。故其衡事，有一定之法式：首列大前提，次為小前提，次得結論。例如下：

凡人皆有死——大前提

蘇格拉底是人——小前提

故蘇格拉底亦有死——結論

其專名曰「三段論法」（Syllogism）由今雪拉（Schiller）杜威等視之，此等法式邏輯，（formal logic）徒憑已定之原則以演繹，充其量不過陳物之解剖，毫無創新，已毫無價值可言。然亞氏此種邏輯之主意，本以驗事理之真偽。蓋其原理原則，經蘇格拉底柏拉圖之尋求，似已成定則也。此消極之功用，亦非全無價值可言；而亞氏邏輯之全部，亦本有歸

納法，(Induction; inductive method) 由事實之觀察，以發明新原理。 特因亞氏自身未能廣其用，人之注意者少，其時科學幼稚之三因，致人鮮知之。 中世之「煩瑣學派」(Scholostism) 雖云大用亞氏之法，亦祇知演繹而不知其歸納。 直至英之培根 (F. Bacon) 出，歸納法始明於世耳。 至於氏之心理學，則以理性爲終極，爲效實，而身爲其儲能。 氏謂有機體之生氣 (Soul) 有三：

(一)植物的生氣 Vegetative souls 僅其消化生殖之力，植物有之；

(二)感官的生氣 sensitive souls 僅其肉慾活動之力，獸類有之。 人則除有此二種生氣外，猶有

(三)理性的生氣 (rational souls)

人之所以爲人，卽以有此理性的生氣；前二者皆附屬於此，亦卽爲此理性而存在也。 眞實之我，卽理性發展之我。 身爲儲能，理性乃其效實。 換言之，理性卽身之內在本質(Reason is the immanent essence of the body)也。

上言亞氏之思想，皆自成一系統；然苟一出生物之範圍，卽常臨於矛盾。如氏謂物目的卽在物之自體，一而非二，然此在有生之物則然，無生之物，亞氏又別立解釋。試以材木築室論，以氏之四種因說（four kind of Causes）衡之，如下：

（一）物因（Material cause）——林木

（二）圖因（formal cause）——圖案

（三）力因（efficient cause）——建者之工作

（四）最後因（final cause）——成室〔按四種因之說，在卡書門謂係釋無生物，至於生物，則僅有物因與圖因，在韋勃（Webb）氏之哲學史（A History of Philosophy）則以四種因解一切，亦通。〕

此成室爲材木之目的，非材木所固有，乃因匠人外加者。此則目的與本體分離，藉外力以實現，現實與理想，又二而非一，與柏氏之思想同，而與前之亞里斯多德衝突矣。又亞氏之天文學，去闢薩何乃來學派之鬪火與地屛之說，以地爲不動之中心，月日行星繞之而行，

其行也成圓形，如下圖：

地

月

日

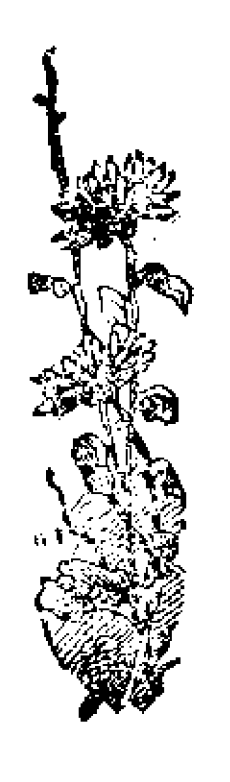
五大行星

恒星世界

此其所言，為後屠來梅之地中說所本，而為科學史上之一大病，與柏氏異。（按柏氏之天文學近闢薩何月來學派）然其神秘色彩，亦有與柏氏同者。蓋亞氏謂地球行星，皆非究竟之目的，目的則在恒星世界。此恒星世界，係以太所構成，一塵不染，常住永存，為上帝所居住。亞氏前有質形之分，惟此上帝，則僅有形而無質，而為「不動之動者」（Unmoved

mover)所以動一切而已不動也。 喻如絕色佳人，多情者見之動魄驚心，而此佳人之自身不動也。 人生之究竟，在超脫重濁之世界，至此眞如之境。 哲學之最大功用，在欣賞此恆星世界；而哲學家之唯一要圖，亦卽棲息於此恆星世界，與眞宰相接近而已。 此種「美之默想」(Aesthetic contemplation)重在欣賞，後人所稱謂理想生活者，亞氏又與柏氏相同。然在柏氏，哲家升入本體之後，卽以本體爲改造現世之標準，故出洞之先覺，仍須返至洞中，普救他人；在亞氏，則此理想之生活，卽哲家最後之生活，詣此之後，於他卽無所事事。 亞氏評柏氏分離現實與理想爲非，然柏氏離分而後仍合，亞氏所主爲合者，實則分而不合也。此其故，容與其時背景有關，(柏氏時雅典猶可爲，亞氏時則無可救藥，見前。) 然柏氏之爲學重綜合，故理想現實雖分而仍合，亞氏爲學重分析，各種學術各有其專司，故現實與理想雖合而分，以哲學之目的卽專在此理想生活上也。 惟其如此，中世究亞氏之學，以出世思想代亞氏之玄默，卽以出世爲人生最後之目的。 及至再生運動，推崇柏拉圖，而思想界亦大啟其機運。 今日者，學者對於亞氏，惡者十九，而於柏氏，則無論何種派別，皆有深厚之同

情，非無由也。（試即以來華之羅素杜威論，亦皆推崇柏氏，而薄亞氏。蓋羅氏主本體之客觀存在，與柏氏之客觀原型觀念相類；杜氏主以理想改造環境，亦與柏氏以本體之觀念爲改造現實之世界類也。）



第五章　亞里斯多德後希臘哲學之變遷及其原因

希臘思想至亞里斯多德時，哲學及文藝美術各方面無不登峰造極。元前三百三十年頃，希臘為馬其頓所滅亡，其文化遂轉而流入各地。就集中一隅而言，遠不如前此之濃；就面積範圍而言，則遠非前此所及。特是繼此而後，希臘本部革命爭擾，亙數百年，往昔創造之精神，早已渙散煙消；所有各家之思想，大都衰世之象徵。於此能異軍突起，為此奄息時代啟一線曙光者，即埃及之亞立山大城（Alexandria）研究科學之風甚盛，而產生多數專門科學家是。自亞立山大帝（Alexander The Great）東征，燬推羅城（Tyre）建亞立山大城於尼羅河口，為地中海工，商，學術之中心。大帝死，帝國分裂，王是地者又能改良政治，崇獎學術。元前三百年時，歐洲古代最大之圖書館，即出現於亞立山大城，藏書至數十萬卷。書籍既多，學者日盛，發達狀況，駕雅典而上之。第哲學方面則亞里斯多德後已視為完成，且以少切實用，究者甚少。科學之攻研則極盛一時。茲試略述其時最著之科學家數人，以見一斑。

（一）歐克立特 Euclid (330－275 B. C.)

歐氏講學於亞立山大城，以幾何學著著有幾何原本（Element）一書，其自身雖無絕大之發明，然其整理古代之幾何，使成一系統貫徹條理井然之著作，厥功甚偉。學校沿用為課本至二千餘年；甚至幾何學卽以其人名所謂 Euclidean Geometry 者，為一通用名詞，其勢力影響之偉大，概可想見。

（二）阿基默德 Archimedes (287－212 B. C.)

亞氏為雪來寇斯 Syracuse 人，其學則大都得自亞立山大城，且在此城講學有年。氏於幾何學之發明，有量圓，量球，量柱體及錐體等；其於物理學之發明，有槓桿，及凡物體入水必減去同容積水之重量之定理等。氏曾謂誠能予余支點，余可動地球。蓋氏之研究科學，不僅原理之發明，且甚能將原理應用於實事也。（時羅馬侵雪來寇斯，氏嘗造發石機禦之，又用透鏡以火燒其船，氏屢破其敵，卒以寡不敵衆，被圍數年，糧盡而破，而氏亦罹於難。）

（二十一）衣來託斯非尼斯 Eratosthenes (276－194 B. C.)

衣氏善地理，天文，數學等學，嘗測雪乃城 Syene 與亞立山大城之距離，於二城各置一測量器，因以測知二城與日所成之角度，而推得二城之距離。同時又測知地球之圓周，與對徑之長短焉。

他若希羅弗拉斯 (Herophilus) 及衣來雪拉答斯(Erasistratus)之醫學，阿立斯答克斯(Aristarchus) 雪伯克斯(Hipparchus)之天文學等，亦皆甚有研究，以非專論，不再述。值希臘式微之際，而科學之研究乃盛極一時，信乎思想之發達，非限於一區，文化之演進，各民族皆有其貢獻，學者論事，非可偏於一隅，致蹈一曲之譏也。

返觀希臘，則當亞里斯多德時，前章已言暮氣沉沉，不可救藥。自滅於馬其頓，雖有少數人士不忍上國衣冠，爲他人下，從事鼓吹，力謀光復，亦無補于事。元前三三四年亞立山大帝東征，數年之間，定敘利亞 (Syria) 平埃及，亡波斯，直進至印度河畔。返而建一空前之地跨歐亞非三洲之大帝國，希臘位其中一小分子。此希臘政治方面之變遷，——由自主

之邑國，降爲大帝國之一小部——影響於思想之變遷甚大。 前此雅典學術發揚覓絕，厥因甚多，要歸邑國。 蓋學術之盛，每由小團體，(見一章)希人爲天生之小國人，雖以柏拉圖等千古之思想家，亦有小國寡民之思想，故理想國人數之規定，以五千零四十人爲度。 論者謂係政治天才之缺乏，反而觀之，實卽學術興盛之所由。 今乃爲大帝國中一小區，學術亦分散於各地，不曾滴鹽置杯水，試問個性何所表現者？ 雖云亞立山大帝創業未半，中道夭殂，（時正元前三二三年，翌年亞里斯多德亦死，於前者則希臘之政治勢力由至極而下趨，於後者則希臘之學術思想，由至極而退步，）諸將羣起割據，帝國析而爲三：

(一)馬其頓　愛鐵哥腦（Antigonus）掌之，

(二)亞細亞　薛老斯（Seleucus）掌之，

(三)非洲　屠來梅（Ptolemy）掌之。

曾未數年，希臘各市，又有阿開亞同盟（Achaean League）與衣託林同盟（Aetolian League）之組織，與馬其頓分離。 然無論其範圍不大，（雅典與斯巴達皆未入同盟）前

者因憤斯巴達之故，乞援於馬其頓，遂絲毫未能自由；後者雖稍有數市類於獨立，亦非全部。且其時西方之羅馬，自元前八世紀建國於第巴河(Tiber R.)畔以來，至是已漸統一中意大利，南意大利，於元前二七二年，征服泰命登(Tarentum)而侵希臘殖民地；至元前一四六年，希臘卽全爲羅馬所滅，地跨三洲之大帝國，實又出現，版圖且視前益廣，而希臘彈丸地，乃長爲大帝國之一小區矣。 前希臘盛時，個己國家諧合爲一，凡爲公民，莫不羣策羣力以發達其本邦，自身亦卽因以得最善之生活。 時則民爲細民，國家之目的，已非個人之目的，公共事業，無復前此之興趣。 所謂爲社會謀幸福，爲羣衆增樂利者，早已無有聞見。 前之學者爲學問而研究學問，毫無利益觀念(Disinterestedness)之精神，至是已蕩然無存。 形上之理，無人探討，愛智之學，易其性質。 蓋眞正之「希臘生活」(Greek life)既已破產，搗亂之徒，又時煽惑羣衆，構成種種擾亂，徒令人減其邁進之氣。 將欲稍慰其生活之需要，自必易其哲學之途徑，前之以愛智名者，至是遂爲指示吾人生活之方法。 「物觀之世界」(The World of the Object) 不足滿人世之所望，且非人世所能控御，於是相率棲息於一

主觀之世界」(The World of the Subject)晏然度其「內心之生活」(A life within)其時哲學純爲人生哲學(Ethics)不以愛智爲目的，而以爲謀生活安全之工具，史家稱爲「人生哲學的時代」(Ethical Period)者，胥以此也。 中間派別繁多，其最要而最足代表者有二：

(1)伊璧鳩魯派 (Epicureanism)

(2)斯多噶學派 (Stoicism)

此二派之思想，雖有種種之不同，然其求「靈魂之完整」(Integrity of Soul) 不以社會之紊亂而擾吾心，是則同。 喻如洪水氾濫，作砥柱於中流，不隨之而俱浼；喻如野人入侵，築堅固之壁壘，阻其鋒而不入。 然其所謂砥柱，所謂壁壘，皆恃自力，絲毫不借他力，求諸己而不求諸人，索於內而不索於外。 故雖處濁世，入澆俗，而其胸中浩然自有坦坦蕩蕩之樂，此則衰世思潮之反映，亦二派之眞義也。 玆再約分述之。

(1)伊璧鳩魯派 此派爲伊璧鳩魯 (Epicurus 341–270 B. C.) 所創，其主旨可以

一語概之，即「快樂爲善痛苦爲惡」是。(The central principle of Epicurus is that pleasure is a good and pain is an evil) 惟伊氏所謂快樂非觸情而動，耽於嗜慾，肆情於聲色，流連於美厚，乃定其心寧其志，使天君泰然，不爲世俗所困也；非食必山珍海饈，居必廣厦隩室，衣必綿縵狐貉，乃資物以養性，啜菽茹藿自以味之極，茅屋三椽，常衣縕麌，自適其所適：所謂野人之所安，野人之所美，天下無過者也，非求一時之强烈 (intensity) 窮當年之樂，不顧樂極悲生，而致生命之危，乃身不調攝，心無惑亂，綿延持久，(duration) 有終身之樂而無一朝之憂也。 其時兵革擾攘，紛無定時，君子之處城中，曾無異蟲之處褌中，伊氏之主內心之寧靜恬淡，不受外界之苦痛畏懼，殆爲時代之反映。 實則除此時代背景之外，氏之身體狀態，亦頗有關。 氏一生有大病二：一病胃，消化不良；二病便血。 氏終其身與病魔相抗拒，不爲所屈，不以病而增其痛苦，卒享年七十歲，死之日猶在溫室沐浴，其善攝生，有可想見者。 方死之前，氏曾寓書於其最親愛之弟子，謂身患二病，忍受一生，終不以此而自餒。 於此事也，吾人有可推見伊氏者二點：

(1)精神安甯　無論在何時何地，皆屬快樂；

(2)注意衛生　身體雖弱，亦求勝過，不以身體之故而影響其快樂。

蓋伊氏認宇宙純爲原子之際蕩，人之生死，不過一氣之聚散，吾人誠知生之暫來，死之暫往，會當從心而動，不違自然所好，當身之娛非所去；從心而游，不逆萬物所好，死後之名非所取。　憂苦犯性，逸樂順性，靜欲順理，於目前之事事，愼其所擇，以避苦就樂。　是則有生之足樂，亦即哲學惟一之功用也。　世人往往爲迷信或畏死之念所困，畏鬼畏神，以致悲愁感憤，氣於邑而不可止。　伊氏謂此則不識宇宙之眞諦，庸人自擾，實至可憐。　其在智者，明於事理之固然，爲其所當爲而不爲其所不當爲，壽名位貨之見，除而袪之，不俟終日，心志絕無蠱惑，樂亦非人所能及矣。　宗敎以死生之說詔人，實爲快樂之大敵，此派反對破除，不遺餘力。精神雖有，亦絲毫無與於吾人，非有可畏可求者在，而「生不知死，死不知生」(When we are alive death is not, and when we are dead we are not.) 死更吾人不必注意及之也。

伊氏設其學派於一花園，今人所稱爲伊氏樂園(Epicurean Garden)者，其設備非不

豐富，惟以快樂之說詔人，無論何時何事，皆當求得其樂，不以之增毫末之苦痛。其所謂樂，即求心志之「寧靜」(Repose)保持「中性之狀態」(Neutral state)脫離身之痛苦與心之紛擾，獨立於世界而已。不在其位，不謀其政，外物之事，此派毫不過問，日惟與友朋談論，優游卒歲。其理想之「賢人」(Wise man)悉天下奉一身，固所不取；損一毫利天下，恐亦不爲。其處社會，由今視之，實不啻一般「寄生蟲」(Parasite)而已。德之尼采，謂伊氏係第一之腐朽，(First decadence) 無有神經，非過言也。

(2)斯多噶派　此派爲齊諾(Zeno 340－265 B. C.)所創，延長數百年，後繼者實繁有徒，通常哲史家以其時之先後，分三期論述，其每期之主張，亦未能盡同。(大約前二期爲理論的，後一期爲實行的) 茲之所述，僅概言此派之要義，未遑分析其時代也。

伊壁鳩魯派以快樂爲至善，以個人爲無上，如上所言，有類病夫之哲學。斯多噶派則意志堅強，以滅絕情慾，隨從宇宙爲人生惟一之要義。意謂吾人生而有種種情慾，其爲性也無厭。此情慾旋足戕賊理性，而人世一切煩惱困苦，亦悉由是出。蓋有欲必求償其欲，此

則已背自然；其不能償，因屬痛苦；即償此一欲，此欲雖似告終，然他欲即隨之以起，故究竟之慰藉，終不可得。 況當其求欲之時，不得不加以努力。 此努力亦即痛苦之一。 達欲之後，樂極生悲，其苦痛又常隨以俱來。 是則求欲而得欲，已屬得不償失，更何論欲之被償者一，而不償者千百耶。 是故情感或慾念，實吾人知靈之賊，理性之蠹，要必滅絕淨盡，方足不以好惡內傷其身，常因自然而不益生。 此派以爲宇宙者，一而已矣，宇宙之內，有理性焉，有神焉，有眞宰焉。 此理性，此神，此眞宰，一而非二，充滿於自然界，（自然 Nature 亦與理性等相等）獨立不改，周行不殆，萬物生於是，亦入於是。 職是之故，人世遭際，悉屬命定，非吾人所能挽回。 吾人之要，惟有任天安命「隨自然以生」（Live according to nature）而爲宇宙之孝子。 偉哉自然，以予爲鼠肝乎，以予爲蟲臂乎，予亦惟命之從。 其有違此，則一犯人之形，而曰人耳人耳，造化者必以爲不祥之人，猶大冶鑄金，金踴躍曰我且必爲鏌鋣，大冶必以爲不祥之金也。 此種思想，純爲時勢之反映，其時天地閉隔，賢者隱遯，世事既非吾人所能顧問，所能控御，吾惟樂內心之礅臺，隨普通之理性，滅絕一切，不爲痛苦樂慾諸種所累。

此則在吾權力以內，有非物界所能干預者。　此派人士，遇稍不循自然時，卽須自殺，謂此係上帝命令，不可違背。　蓋以世界主人雖不能爲，心王務必一爲，頭可斷，心不可動，其意志之堅强，較之伊壁鳩魯派之無脊骨者，何可同日語者？　然其尤要者，卽其所謂理性，自然，皆屬普遍有情，四海同遵，人之隨自然以生，係爲「世界之公民」(citizen of the world)而發現「世界主義」(Cosmopolitanism)是。

前言希臘爲邑國制，每國之大，不過如英之一村，各小國之間，雖在同種，亦常人自爲政，不相融洽。　吾人讀希臘政治史，十九爲各邑國間之爭擾，希人眼光之小，概可想見。　其在大思想家，柏拉圖之主張，上已言及，亞里斯多德亦謂「一城十人則太少，十萬則太多。」(Ten men are too few for a city; a hundred thousand are too many)蓋其求一國之內，全體發展，無有軒輊，此則惟小國寡民爲能。　其在大國，必將參差不齊，難於劃一。　雅典學術之興，卽以前者爲主因，此原未可厚非。　然其極端排斥外人，祇知有己，不知有人，心量究屬太狹，其失一；奴辱他人，視爲正當，雖柏拉圖亞里斯多德等，亦皆主有奴隸，其失二。　自斯多

噶派起，主普遍之理性，謂此理性經綸斯世，爲人人所率循，世界爲大宇宙，吾人爲小宇宙，後者屬於前者而爲前者之一員。故由宇宙觀人，實無有畛域於其間，於是希臘之邑國思想，隨希臘以俱去，而別生一世界思想。前之所謂 Polis（譯云城市）者，至是於其前加 Cosmo（譯云世界）而成爲 Cosmopolis（譯云世界市）。雖云希臘之學術，從此無進，然其由狹隘之城市主義之觀念，演爲世界主義之思想，不可謂非人類思想史上一大貢獻也。然斯多噶派之初，雖有此種思想，其所謂世界公民，猶限於滅絕情慾之上智（wise men），初非人人有此資格。正如此土陸子靜所謂「東海有聖人焉，西海有聖人焉，此心同，此理同也。」換言之，即貴族的世界主義，而非平民的世界主義也。自羅馬滅馬其頓，亡迦太基（Carthage）取配加麥（Pergamus）後，建一地跨三洲之大帝國，其時斯多噶派之學說，盛行於羅馬，於是前之貴族的世界主義，成爲平民的世界主義。前引陸子靜之言，當改爲東海有人焉，西海有人焉，此心同，此理同矣。希臘之文化，非希臘所專有，由希臘看，似屬損失；然其流播各地，成爲各種民族之公產，由世界看，實正進步之經程也。

上言伊壁鳩魯派斯多噶派之概要，此二派之歷史甚長，承遞繼續，各亙數百年。自羅馬亡希臘後，取希臘之文化以爲己用，多數士子，亦皆肄業雅典，攻研種種學術，歸而傳播其說。於是二派之學，皆流入羅馬，而大受羅馬人士之歡迎。蓋希臘人羅馬人之民族精神不同：前者富哲學天才，故一隅之地，爲世界哲學之搖籃(The cradle of philosophy)後者惟富政治天才，將欲攻習哲學，祇可取資他山。而其模仿希臘也，若柏拉圖亞里斯多德等之高玄思想，皆非羅馬人所能領略，常加輕視；於上述二派，較爲淺近，故和者甚多。主伊壁鳩魯派者，以詩人羅克里第斯(Lucretius 94—54 B. C.)爲最著。羅氏謂畏死之念，足使吾人心志不甯，係人生最大之痛苦，而與快樂之目的相背。吾人欲求免此，必認死亡爲無與。氏著物性(De Rerum Natura=On the Nature of things)一詩，即以原子論爲基理，純爲唯物的宇宙觀。略謂萬物皆成自原子，生死不過原子之聚散。死爲不可免之事，毫無足悲，且亦絲毫不必注意及之也。此種思想與伊壁鳩魯無殊，特伊氏之書，今所存者，皆不過東鱗西爪，而此則爲有系統之著作耳。

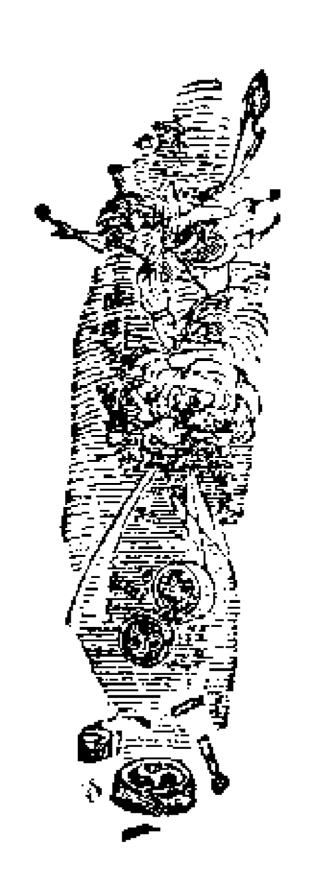
伊壁鳩魯派固爲羅馬人所歡迎，然其歡迎之也遠不如斯多噶派之盛。 自巴拿第斯（Panaetius 180－110 B. C.)以降，若睢奈卡，（Seneca） 若哀闢克第答，（Epictetus）若馬寇奧利帝（Emperor Marcus Aurelius）等，醉心斯多噶派者，指不勝屈。 斯多噶派主隨從自然，認自然理性之普遍，羅馬之「法家」（Jurists）因之，卽以此自然之普遍性爲法律之基理，助成一超絕時空之「外籍公用法」(jus gentium）以統轄其大帝國。 羅馬人之大貢獻，在其法律，而此法律以斯多噶派之學說爲基理，此西洋哲學史上一大事也。 其詳嘗於下章論述之。

除伊壁鳩魯斯多噶兩派外，若柏拉圖之大學院（Academy）若亞里斯多德之拉西昂學院，(Lyceum)亦皆有人繼續講學。 第其才皆下駟，往昔靑出於藍，邁進研究之精神，絲毫無存。 此其趨勢，語以概括，可用一語舉之曰：先「疑」(Skeptic)而後「雜」。(Eclectic)

自亞里斯多德後，因時局之紛擾，學者有暮氣而無朝氣，諸凡眞理之探求，以非片時所能解決，厭倦之心，勃然以生，遂流於消極的懷疑。 最可代表者，爲闢羅氏。(Pyrrus 365－275

B. C.) 關氏著作今已無存，由其弟子鐵孟 (Timon 320－230 B. C.) 吾人可考見其學說之大凡。 路謂事物之本眞，非吾人所能知，吾人所可知者，祇事物之表象而已。 吾人既不能識事物之本眞，故吾人正當之態度，惟有懷疑，對於任何事務，皆不能下積極之斷語。如是吾人一方面可免去謬誤，一方面吾人之心志卽可不受紛擾。 此其主旨，在得內心之舒暢，與伊壁鳩魯斯多噶二派殆有同然。 蓋自亞里斯多德以降，前此蘇格臘底等研究學問，尋求眞理，終其身在求智歷程之中，毫無倦容之精神，蕩然無存。 卽伊壁鳩魯斯多噶二派，雖云爲亞氏後之產物，然苟探本求源，則前者導源於雪里納克 (Cyrenaic) 派，後者導源於雪尼克 (Cynic) 派，其於純正哲學方面亦無何等之貢獻。 懷疑論者，更不問可知矣。 於此所宜注意者，卽懷疑有積極消極之分：前者如笛卡兒 (Descartes) 之懷疑，以懷疑爲初階，由疑而信，至於建設，此則近代哲學之所由盛，實爲學者不可缺之態度；後者則徒懷疑，毫無建設，以求眞爲苦，不下斷語，而得心志之安甯，此則病夫之象徵，卽其時之懷疑派，不第無價值可言，且以其懷疑之理爲眞，不疑其所懷疑，實亦矛盾可笑也。

懷疑趨勢，至元前百五十年時，已漸趨於雜，所有學派，除伊壁鳩魯派外，皆揉和其說，相互彙合，成為「雜家」(Eclecticism 舊譯折衷派）彼等蓋以懷疑既有未安，而又不願分析毫芒，毅然各自尋求事物之本眞，遂為此苟且之事。以為各派學說，看去皆大同小異，不妨並用其說。於是此則取拉西昂之說，彼則用大學院之編，採取各家成言，彙諸一派，表面觀察，似集大成，實則不用腦筋，任意勦襲，所謂漫羨而無所歸心也。學問之進也，全恃分道揚鑣，吾人觀於其時之苟合自滿，有以知其學之衰矣。



第六章　羅馬法

羅馬民族以第巴河(Tiber R.)畔一隅地，次第統一古代各民族建一地跨三洲之大帝國，此其民族之天才，吾人可不問而知。然其在西洋哲學史上之貢獻，固何在耶？吾人試取羅馬史閱之，則無有蘇格拉底其人焉，無有柏拉圖其人焉，無有亞里斯多德其人焉。即其專攻科學，如歐克立特(Euclid)如阿基默德，求之羅馬史中，亦無有其倫比。蓋羅馬之大部文明，大都承用希臘，或模仿希臘，其足爲哲學史上之大貢獻，而與希臘科學哲學媲美者，眞屬絕少。無已，則有一焉，曰羅馬法(Roman Law.)

羅馬法者，羅馬民族精神最大之產物也。羅馬人富政治天才，以一小族組織一大帝國，而其所以維持其帝國統一，其政權厥維法律。此其以法學增合羣之勢力，與希臘人之以美術等增合羣之勢力，殆有同然。希臘市政各自爲政，無統一之國家，故其法律無普遍之應用；羅馬則自建設以還，即以意大利半島之盟主自命，其間由民國而至帝國，因政權之定一，版圖內雖有自治市府，然根本法律，則全國一致，一般法家復能根據已有之原則，自下斷

語。職是之故，羅馬法性質極靈活，不啻一栩栩然生動之美術品。希臘美術爲貴族的美術，能欣賞者甚少，其影響於人類者，恐尚不及羅馬之有美術精神之法律之偉大也。

羅馬法與羅馬之國勢，羅馬人之思想並進，其演進之程序，至爲複雜，亦至有價值。初建國時，平民因貴族及富家之侵陵，爲自衞計，起而要求成文法，保護人格生命財產，遂有十二法標(Twelve Tables)之公布。(紀元前四百五十年)此羅馬民法(Jus civile)之濫觴，其適用初祇限於羅馬一隅。自後版圖逐漸擴大，羅馬制度之下，包羅各種民族，羅馬人與外族交際既日繁，而各民族之習慣又不同，法律上自有種種之變更。其時司法長(Praetor)爲適應時勢之需要，於是應地制宜，定種種之法律，如：

(1)拉丁法(Jus Latin)規定羅馬與拉丁民族之關係，及後者之政治民事事項；

(2)意大利法(Jus Italicum)規定羅馬與意大利諸城之關係，及後者之公共權利，如自治權，市政權，獨立市政機關權，與城市土地免稅權(中央稅)等；

(3)外省法(Jus Provinciarum)羅馬意大利半島以外各省之法。(凡羅馬意大利

半島以外之屬地，皆用省制。

其他猶有階級法羅馬公民資格法等，皆因國勢之演進，而不得不有者。 然其尤要者，曰：「外籍公用法」(Jus gentium)是。 此法之發生，亦原於司法長。 羅馬之司法長，職權有二：一者執行古法，二者自行發令。 當民國時代，其外籍司法長，(Praetor peregrinus)更有權斷定古民法中所未有規定之案件。 凡一切羅馬人與外籍人之交涉，甲處外籍人與乙處外籍人之交涉，與外籍人居住羅馬人之交涉，均屬外籍司法長法權之下。 成例既多，遂成外籍公用法。 茲述其演進之程序如次：

(1)外籍司法長辦理訴訟，無一定根本法可據，惟以正誼之觀念為斷，是為外籍公用法之濫觴。

(2)經驗既多，外籍司法長始感有普遍永久法則之必要，乃比較各地法律，參酌異同，定劃一之原則，本此公共原則以辦理訴訟，較之僅據一地方法律者自為平允。

(3)普通意大利法，由是發生。 內部司法長就職後，即宣布辦事手續，外籍司法長，亦

有立法權，所頒命令，積久遂成法律，大抵以意大利諸城習慣法爲根據，與羅馬民法逈異。

(4)外省省長亦有司法權，其辦理羅馬人與外省之交涉，每以外籍司法長之原則爲據。

(5)民法外之副律，出於意大利諸城之習慣法，推而適用於外省者，謂之外籍公用法。此外籍公用法既係採集各法之共同分子而成，故無極端膠執之處，而有普遍之性質，與民法逈異。 第羅馬人以民法爲神聖之遺產，外籍法律爲後起之物，初甚漠視，後經比較始漸知其勝處，而覺民法偏袒之多；於是中央司法長漸奉外籍法爲模範，本其廣大原則，以解釋原有民法；又進乃以命令採用之，羅馬法律，遂日趨向於平等，(Tendency towards Equality)而外籍公用法，乃與民法並存，而成羅馬法。

由上所言，可知羅馬法律發展之趨勢，係融合「法律」(Law)與「平等」(Equality)而爲一有機的法制，採用相副之原則，以補古羅馬法之缺，以應時勢之需要，而呈靈活之象也。然法律雖隨政權而日趨於統一，誠使當時法學思想上無根本統一之原則，則所謂法律統

一」亦不過徒具形式」 於此外籍公用法成立之日，斯多噶派之學說，大影響於羅馬法家，法家據之，乃以天道無私自然平等為法律究竟之基礎，謂人之權利義務，皆起於自然正誼之究竟，普遍之原則。 於是羅馬法中始有超絕時間空間之法理，而一時進步之遠，改良之捷，莫可方擬。 此則羅馬人集經驗之大成之法律，秉受希臘哲學之影響，而為後此法典之模範之所由助也。 此事關係甚大；茲試先述羅馬人歡迎斯多噶派之故，再及斯派所生於法律之影響。

斯多噶派極順自然，為宇宙之孝子，謂此乃人世必盡之義務，不可或違。 此所謂「自然」(Nature)不啻「普遍之律令」(Universal law)故此派之精神，可概以守法之觀念與義務之思想。 希臘人少政治天才，始終不能統一大國，且以太尚自由，常有逾禮越軌。 其在羅馬，則適反是，以彈丸地漸次向外伸張，揉合各種民族，成一有機體之大帝國，法律上義務權利之觀念尤為發達。 若守法，若尊秩序，亦皆羅馬人之特性。 某學者謂希臘人皆「孩子」(Children)羅馬人則皆「成人」(Men)意謂希臘人雖在大人，不失其赤子之心，如

蘇格拉底—而羅馬人則卽在少年，亦多老氣橫秋也。 今日英文字若 dignity，（譯云尊嚴）若 gravity，（譯云莊重）若 lex，（譯云法律卽 law）若 Jus （譯云正義卽 justice）等，皆原於拉丁字，實非偶然之事。 要之羅馬人爲法律的腦筋，(legal mind) 權利義務，斤斤計較，卽在宗教凡有禱告，亦求相當酬報，否則卽不之崇。 此其弊原有難免刻薄者，而其守法之特性，實爲斯多噶派學說具體之實示，羅馬人士之所以傾心於斯多噶派，亦以此也。

羅馬自征服希臘後，上流人士多醉心於希臘哲學，而因上述之關係，尤以服膺斯多噶派者爲最。 若薛西露，(Cicero) 若巴宜第斯，(Panaetius) 若睢奈卡，(Seneca) 若哀闢克里答(Epictetus)等皆此派之人物。 其在帝王，提倡亦力，盎託業朋(Antonius Pius)當國時，研究斯多噶派之學社，政府嘗有資助，馬寇奧利帝(Emperor Marcus Aurelius)亦此派之一員。 而其影響最大者，厥維「法家」。(jurists) 斯多噶派謂自然律之見於自然界者爲常則，其見於人性爲常道，吾人之生活，當隨順自然，斯吾人之天職，在發現此常道，以爲生活之繩準。 人性中既有此常道，故人能參與普遍之理性，憑其理性，卽可發現自然律，以爲個

己行爲之準則。 此自然律同時爲人類最高之規條，甚爲人類一切行爲之究竟的標準，抑更無分於個己與羣衆之行爲也。 此所謂「自然律」(law of nature) 殆與老子「天之道」相類。(老子曰，天之道不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，繟然而善謀，天網恢恢，疏而不失，又曰，天之道其猶張弓與，高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者補之，實與自然律無殊。 又羅馬法家之基理，受斯多噶派之影響，而吾國法家，亦原於道德。 故史記老子與申韓同傳，謂申子之學，本於黃老而主刑名，韓子喜刑名法術之學，而其歸本於黃老，又謂韓子引繩墨，切事情，明是非，其極慘礉少恩，皆原於道德之意，此皆非偶然之事。) 而其不僅用以解釋行爲之標準，兼用以解釋法律上之權利與義務，則辭西羅第一人也。 辭氏謂人爲正誼而生，法係自然制度，其所言一以自然律爲依據。 自是而後，多數法家深信自然律爲法律倫理的根據，而以自然平等解釋法律的義務，遂成法家之普通方法。 前所言外籍公用法 Jus gentium，原意本爲民族公用習慣法，係司法長採集以應實際需要者，至是遂附有新義，謂此法卽普遍理性爲人設之法律之遺制；所謂公，亦卽由人性中普遍原則來也。

外籍公用法 Jus gentium **直與自然律** Jus naturale **二而一矣。**

自法家受斯多噶派之影響，以其學說為法學基理後，生多種甚有價值之思想。 如蓋亞(Gains)曰：「外籍公用法者，卽自然理性製以為一切人民在一切國家之間得其平等之法律也。」(The law which natural reason has constituted for all men obtains equally among all nations, and is called jus gentium.)自有此解釋，司法長所採集之法，遂優於古傳之民法。 又如佛羅倫天姆(Florentiums)曰：「奴隸制以此人屬之彼人，雖為外籍公用律所規定，然與自然相背謬。」(Slavery is an institution of the jus gentium, by which one becomes subject to another is contrary to nature.)意謂按舊有意義，外籍公用律為民族公用習慣法，則奴隸制可容；如以根據自然律而設之原則解釋，則人生而平等，奴制自根本不相容矣。 蓋法家以斯多噶派之普遍理性自然平等為據，凡有法律務求與此相符，公用法與自然律固合而為一，法學與哲學之關係亦愈密切。 法家之著作，不能離斯多噶派而自立，談法學者不能不以此法律上道德之標準為法理根據，當日所行之法律，法家

亦悉以是爲標準，批評其優劣，缺點既露，改張隨之，羅馬法律於焉日進。 然法律雖由國家强迫執行，其究竟之權力，則來自自然之道德法典，法律本身，不過爲人民求正誼之一方法而已。

上述斯多噶派影響於羅馬法學外此基督教於羅馬法性質之改變，亦頗有關係。 基督教之歷史精神，當於下章略及，此處所述，僅抽出有關於羅馬法者言之，則意見歧異，頗不一致。 然自三九二年體何德西一世（Theodosius I.）明定基督教爲國教後，其人道的正誼的觀念，影響於羅馬法，使羅馬法繼續前期增加之法律，或採用與前迥異之新法律，要爲不可磨滅之事實。 試述數端明之：

（1）耶教爲羅馬國教後，關於奴隸之法律，愈近人道，社會上尊重奴隸天賦權利之觀念益顯，主人毒害奴隸，與殺人罪同科，法律上且甚獎勵釋奴。

（2）家庭父統觀念，前以父之終身絕對權爲基本者，至是漸以人道的倫常觀念爲根據，凡父殺其子，與殺人罪同科。

（3）婚姻向為民事結約性質，至耶教流行，始變為宗教性質，取消守貞及無子息之刑罰，離婚及納妾，俱受限制，又加同性為婚之限制，女子地位，較前亦進。

餘如繼承法之變更，優待寡婦孤兒，善視牢犯，禁止人獸鬪之戲，保護慈善社等，皆有人道之精神，非前此法律所能及，謂非耶教之影響，何足致是。 惟哲學的法家，同時亦與有勞耳。

羅馬法以羅馬民族之天才，並斯多噶派耶教之影響，隨時演進，日趨完善。 然其編纂集成之者，究何人耶？曰：傑斯底年（Justinian 527－565）是。 傑斯底年以前，東方編纂法典，不下數次，有私家編纂者，如康斯但丁（Constantine）帝時格林各利奈（Gregorianus）等是；有奉命編纂著，如禮何鄭西二世（Theodosius II.）委蚩杜答（Antiochus）是。 而西羅馬自日耳曼蠻族入主，人民多要求用帝國法律，辦理訴訟，日耳曼諸王應其要求，且為屬民利便起見，若東義特（Ostrogoths）王海何杜立（Heodoric）若西義特（Bisigoths）王愛拉立（Alaric）等，亦皆有編纂法典之舉。 然此之編纂，要皆限於局部，皇室之憲法，既未能盡收，法家之著作，亦未能完全羅致。 逮傑斯底年起，在位三十八年，恢復疆宇，盛極一時，前後委

法律專家編纂法典，不下四五次，成書四部：

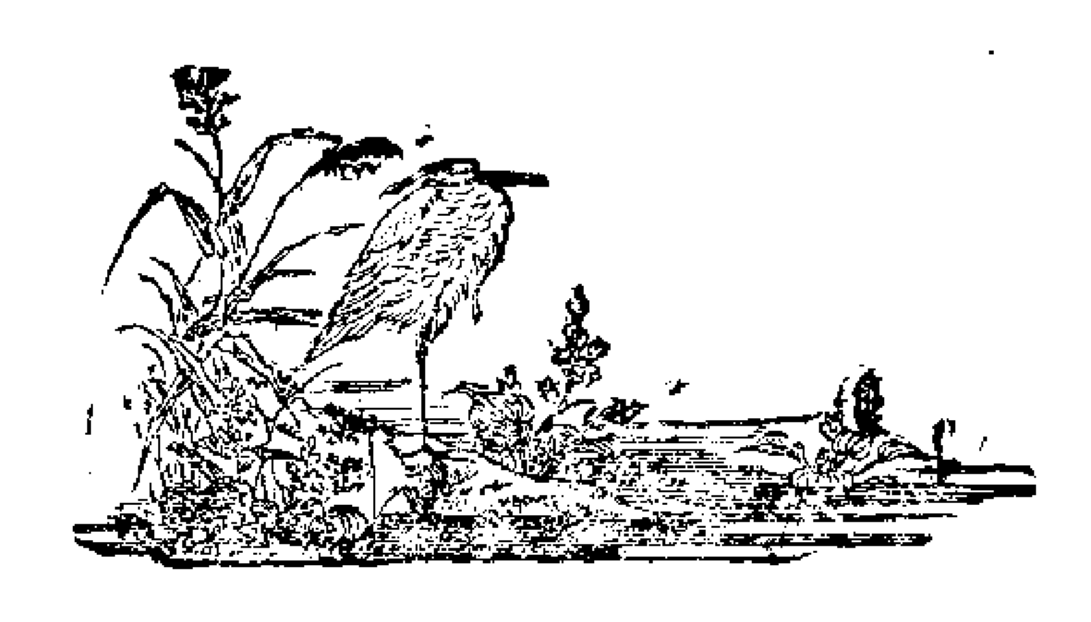
(1)法律會纂 Digest

(2)律書 Institute

(3)法典 Code

(4)新法 Novels

四書合稱民法全書。(Corpus Juris or Corpus Juris civiles) 自此書成，古羅馬法之演進，——始則爲貴族適用，繼則根據自然平等與人道正誼之原則，爲人羣普遍之法制——於焉結束，羅馬之法學思想，固盡在此中，而羅馬民族精神所以留贈後人，貢獻於人羣思想發達史者，亦以此爲大矣。自是而後，羅馬法遂成歐洲習慣法，爲各國所公用，法帝拿破崙(Napoleon)雖亦編纂一大法典，其所根據，仍以羅馬法爲多。即在今日，習法律者，羅馬法幾爲人人必讀之書，其勢力概可見矣。



第七章　自古代至中世

舊日哲史家每以西羅馬之亡（紀元後四百七十六年）爲中世之始，實屬未允。史學自進，中無間斷，（Continuity of history. 此爲新史家惟一之公例，）其間祇有「演化」（evolution 本意云逐漸發展之程序，the process of gradual development 通譯進化，未適，）本無時代可分；然爲研究便利計，史家常本其觀察所及，區分若干時代。惟謂中世哲史始四七六年，則似有難通，自紀元前一百年起，哲學界已充滿宗教色彩，哲史家名此曰「宗教時代」（The Religious Period）或曰宗教運動（Religious Movement）此其精神與中世已有同然，當爲由古代至中世之過渡期，一也。奧古斯丁，（Augustine 354—430）中世哲學初期之代表也，（主以四七六年爲中世始者，亦承認之，如卡雷門等是，）然其卒年，距西羅馬之亡，猶早四十三年。以西羅馬之亡爲中世始，適以自破其說，二也。今本此義，述元前一百年至奧古斯丁前之哲學思想，名曰由古代至中世。

希臘自亞里斯多德後，伊壁鳩魯斯多噶爾派繼起，其趨進之精神，固已消沉；繼其學說主

旨，皆屬人生，初無神秘色彩。 其求心靈之完整，築內心之礮臺，以禦濁世之紛擾，亦皆恃自力，發於中而非憑諸外。 逮自元前一百年以降，仰此憑藉自力之精神，亦全然破產。「缺乏人類理性能力之信仰」(lack the confidence in the power of human reason) 一語，遂為此期之特徵。 哲學思想，漸由倫理移至宗教，而以宗教為中心。 此宗教情感興起之因，有內外二端：

(一)內因　希臘各學派由疑而雜，(見第五章)覺人類之知識，自相矛盾，不能堅信，因移其信仰理性者以信仰超自然之權威，倫理時代，遂蟬蛻而為宗教時代。

(二)外因　舊有之宗教，失其信仰，人民正值如飢如渴之時，忽東方各種宗教傳入羅馬帝國，神秘出世，應有盡有，適投時人之好，因益推波助瀾。

時人欲達目前之幸福既已無望，欲圖靈魂之得救自信亦無此能力，人窮則呼天，遂不期要求「神秘力」(mystical power) 與「精神上之權勢」(spiritual authority) 冀憑以超脫。 思夫過去之宗教傳說，已有種種神蹟，在今日要有「啟示」(revelation)之可能。 所

有先哲書籍，亦皆取以與希伯來之宗教相附會；有所解釋，有「文意」(literal interpretation)與「比喻」(allegorical interpretation)之分；前者循文疏解，後者則尋求其微言大義，怪誕不經之說，悉由是出。總以言之，迷信神秘而已矣。

首章言希臘思潮，自奧弗克宗教以降，本有一神秘的趨勢，闢薩何月來派與柏拉圖更爲此種趨勢之代表。然彼等思想，雖含神秘分子，就其大體觀之，如闢派之於天文數學，柏氏之於幾何等科學之精神與興趣，仍占重要部分。此時則以宗教附會希臘之哲學，闢薩何月來派等之神秘思想，自益爲此輩所歡迎。結果所至，造成種種神秘學說，約言有三：

(一)發羅(Philo 25 B. C.—50 A. D.)之哲學，

(二)新闢薩何月來派(Neo-Pythagoreanism)

(三)新柏拉圖學派(Neo-Platonism)

發羅以希伯來宗教附會希臘哲學，新闢薩何月來派與新柏拉圖派則僅取闢薩何月來派與柏拉圖派之神秘部分，變本加厲。三派皆信上帝爲超絕，高遠難測；在形上方面，雖主

一元，在倫理方面，則主二元；又皆言人神間中介之存在。概括其重要，則前二者遠及後者。茲先略述其前二者，次述後者以爲代表。

斐羅爲猶太人，受學於亞立山大城，（其時理智的中心，已在亞立山大城，不在雅典，）一方深受猶太教之影響，一方又深贊希臘哲學，遂糅和其說，謂宗教之啓示，爲可能之最高之權威，希臘思想之最佳者，悉在其中。蓋由氏之意，希臘哲學，實來自舊約之聖經；蓋宗教之啓示，表諸標識，而哲學則表於概念耳。氏又以上帝爲世界之究竟，不可言擬，人世之至要，即其精神如何能變而類似上帝而已。

闢薩何月來派當元前第四世紀中葉，已不成獨立之學派。當元前一世紀時，乃有新闢薩何月來派出現，以亞立山大城爲中心，大抵取闢派之神秘部分，加以推闡。此派側重超世超脫，認闢氏爲宗教之模型。其解釋上帝，純從精神方面，而以在上帝心目中之觀念爲闢薩何月來之數。又信靈魂輪廻，身心二元諸說；亞鮑勞年（Apolonius）其最著之一人也。

新柏拉圖派爲其時最重要之學派，(卽此一派足代表上述二派之思想)以柏氏之神秘思想爲根據，造成一宗敎的世界觀，而以精神之世界爲歸宿。 其最足代表此派，兼可代表其時代者，曰鮑勞謨氏。(Plotinus 204—269 A. D.)

鮑氏爲埃及之來可波里 (Lycopolis) 人，幼受敎育於亞立山大城，受波斯宗敎之影響頗深。 長至羅馬爲敎師，備受尊崇，其學生來自各國，且各項職業幾皆有其人。 其著作皆在五十以後，共五十四卷，(Corpuscles) 其弟子泡羅來(Porphyry)編成六冊，名曰愛南子。(Enneads)

氏之哲學，可以二語概之：世界之本體爲一，萬有悉由是直接或間接流出；吾人之要，在反歸此本體。 今卽依此略述之。

鮑氏謂世界之本體祇一；此本體，鮑氏名之曰「眞宰」。(God) 此眞宰有二特質：一者超意識而不可規範。 意謂眞宰超絕一切，絕對無偶，非吾人所可言說，亦非吾人所可思議。 蓋一言說，卽有能所，卽有主象對象，卽相對而非絕對，卽非眞宰之本際。 思議亦然。 故眞

吾人之所稱道，如名之曰一，曰元，曰道，曰善，已屬比較的描述，不得已而强名之者。如欲確下界說，則更無有是處。蓋界說卽限制(to define is to limit)之義，彼係其上不皦，其下不昧，何可加以限制者。二者宇宙悉由此眞宰流出，而其流出也，仍無傷於本體。意謂眞宰準一不分，其與宇宙之關係，爲「動的汎神」(Dynamic pantheism)萬象雖以眞宰爲源泉，而眞宰仍屬自全。喻如日，日光線由日體放射，照諸一切，而仍無損於日體。又喻如水，源泉滾滾，不舍晝夜，盈而後進，放乎四海，仍絲毫無損於水。此在鮑氏名曰「流出說」(The theory of emanations)萬象悉由眞宰流出以其流出之先後，與離眞宰之遠近，定其價値之次第焉。

宇宙萬有，既悉由眞宰自動的流出，其流出之次第如階梯，漸次向下；其最下者，無有眞宰之精髓，如目光之於不能照及之黑暗處然。而此楷梯，共分爲三：

(一)精神或理性　直接由眞宰流出，有能有所(有主象對象)吾人所可思議。且其中有象，其象甚眞，爲自然世界之最後因，與柏氏之觀念相似。

(二)靈魂　直接由理性流出，其與理性之關係，與理性與眞宰之關係同。　此靈魂又分爲二，

(1)宇宙之靈魂，

(2)個己之靈魂。

(三)物質　由個己之靈魂流出，離眞宰爲最遠。

世界之形形色色，卽此宇宙之靈魂由其自力與物質相結合而成。　所謂人身，卽此人之靈魂與物質結合而成。　吾人本與眞宰爲一，因眞宰之流出，其流出物之第二級靈魂，與第三級物質相結合，乃有吾人。　然物質於流出物中位最下，凡物質所在之地，卽罪惡所至之處。　吾人之靈魂自與物質相結，已有人形，於是與接爲搆，日以心鬭，人世種種罪惡，於焉叢出。　吾人之靈性，乃亦逐漸沉淪。　鮑氏所謂渠有此身實屬慚羞，渠之靈魂視此身之陷於罪，幾已欲哭無淚也。

人之有身，既屬罪惡，吾人如願終陷罪惡，則已；如其不願，則吾人自必捨此軀殼，復返眞宰

而後可。此「返靈魂於眞宰」(The return of the soul to God)卽鮑氏人生問題之解決也。氏謂吾人之要，惟在超脫此物質世界登諸眞宰之境。顧此有賴吾人之體會，直覺與冥念，而非全恃吾人之知識所能爲力。且此之超拔毫無所謂進化，不過反本還源，以至大順而已。於此有問題焉：卽吾人何以能如此大覺乎？鮑氏謂此則不恃感覺，亦不恃反省，惟恃此愛美之靈稟，(柏拉圖名之愛路斯 Eros 神)轉移吾人靈魂，以脫於物質，以蹈於眞宰。既蹈於眞宰，乃與眞宰融合而爲一，忘其爲我而爲眞宰；而今而後，乃永享出世閒樂矣。此則出世思想之極軌，鮑氏人生目的之究竟，由鮑氏言之，亦惟極少數人能有此境界也。

繼鮑氏後，新柏拉圖學派實繁有徒，要可以鮑氏爲代表，茲不具述。凡此新柏拉圖之思想，雖云祖述柏拉圖，要不過取其神秘部分，其科學方面，絲毫無存。而卽此神秘部分，亦有變本加甚者也。由今視之，此種學說，全爲衰世之反映，似不足深計；實則其冥念之精神，以欣賞享受爲指歸，其美處直非可言傳。譬乎漢奈克(Harnack)之言曰：「由經驗科學方

而判之，則於柏拉圖與亞里斯多德哲學已登極峯，降至亞氏之後諸宗，乃至新柏拉圖派，實爲每況愈下。 惟由宗教的與道德的方面判之，則新柏拉圖派奮力所創造與所主持之倫理的心境，其高尚與純潔，實爲空前，固吾人所公認也。(Judged from the standpoint of empirical science, philosophy passed its meridian in Plato and Aristotle, declined in the post-Aristotilian systems, and set in the darkness of neo-platonism. But from the religious and moral point of view, it must be admitted that the ethical 'mood' that neo-platonism endeavoured to create and maintain is the highest and purest ever reached by antiquity.)

上述由希臘哲學蟬蛻之神秘思想外，此在小亞細亞，另有一新分子發生於紀元前數十年，爲此宗教時代啓一新局面，是即於西洋文化占重要位置之基督教(Christianity)是。教主耶穌(Jesus)生於耶路撒冷(Jerusalem)附近之伯里恒，(Bethlehem)値當時猶太社會之專尙虛文，不事實際，因自謂係舊約所預言之先知，爲救世主(Christ中譯基督，意云

救世主，中人以為凡言基督，卽係耶穌，實屬大誤，蓋耶穌之前，原有基督，耶穌不過基督之一，而當耶穌自稱為基督時，羅馬官吏且多認為大逆不道也）自命，與弟子傳道布教，思以此普救衆生。於世俗之繁文縟節，罵為粉飾的坟墓，躬行實踐，以身作則，幾欲舉舊社會之腐氣一掃而空之。此其熱烈之情感，濃厚之愛情，直難以言語形容，讀新約（The New Testament）者，當能欣賞之。中人每以聖經神怪，多子虛烏有之談，為耶穌基督病；實則除去其神秘部分，其崇偉之人格，在在具體表示於新約中；而卽此具體實示崇偉之人格，已足傳諸不朽，其為救主與否，則可付諸不論也。

耶穌未降生前，新闢薩何月來派等神秘思想已興，卽此神秘思想，為基督教之先驅。逮基督教起，又夾有種種神秘：如經（指新約下仿此）謂「不負十字架於肩而從余者，非余徒也」；又謂「若有願從余者，當捨己負十字架而從余。」一般教徒，因多視十字架若神聖，一若含有不可思議之魔力者。又經載設聖餐時，耶穌取麵包裂而分給其徒曰：「汝曹食此，此余之身體也。」又取葡萄酒遞給其徒曰：「汝曹飲此，此余為多人所流之血也。」致徒

殊多借以爲眞。（此卽舊教中化體之說 transubstantiation 所由本，謂當聖餐時，經教士之言而食麵包與酒，卽可變成基督之肉與血，其說荒謬絕倫）。雖其時猶太處羅馬政治勢力之下，羅馬兵士，又時迫害基督徒，因之教徒之聚會，皆在山林荒野或地底深坑，勢力未能大盛。而卽以耶穌自身，亦未能感化多人，故以十二親隨之弟子，其中一人名猶太（Judas）者，卽受祭司長三十元而賣其主。其最親信之彼得，（Peter）當耶穌預言有禍之夕，矢口願與其師同歸於盡。及耶穌被捕，彼得卽隨其他弟子離之而逃；後雖遠隨探聽，遇人盤詰，前後凡三，皆不自認爲耶穌同黨，末次且至宣誓。下於此者，更可不問而知。然其慷慨捐軀，曾無絲毫顧慮，此種熱烈情緒，大足與感他人。賣主之猶太，既自愧縊死，彼得痛思鷄鳴前三次不認主之預言，亦痛哭不能自已。又耶穌有復活豫言，弟子望之甚殷，經載七日後果復活，且親謂弟子渠將與彼等同在，直至世界末日。因之教徒皆信其主已入天國，今後可啟示無限權力，團結宣傳，視前爲加奕。後又有保羅（St. Paul）者，極信基督教義，所至宣傳，毅力堅持，百折不回，其熱烈之情感，濃厚之愛情，亦幾與其主如出一轍，耶教發揚，因益

如荼如火。 方在元前三十年時，教徒僅五百人，至紀元後一百年時，增至五十萬人，至三百十一年時，更增至三千萬人。 蓋世衰時亂，人生慘淡，渴望神聖之啟示，有以拯其沉淪，耶穌基督之興，實所以應此種需要。（舊約謂後世必有先知降生救世，並豫言其行為如何如何，耶穌之出也，即以此預言之主自命，其行事亦多與預言相符合，於是舊約予新約以歷史之權勢，新約予舊約以現世啟示之證明，人益信之無疑矣，此事由宗教家解釋，必謂數千年前即已預定，其荒謬不問可知，大抵耶穌天資卓絕，讀舊約時見此種種預言，因謂我何不可為預言中之先知，因以救世主自命，而事事仿效以符合之，人遂真以為係預言之先知矣）而其教義之平等博愛，傳教者之竭誠盡己，抑更有以入人也。

基督教之初起也，即宗教，即生活，(Religion is life.) 純為宗教情感之自然流露，初無何種哲學於其間；其信仰亦甚簡單，（如一神，世界有末日，人與上帝有關等）初無繁複之教條；其中心全在耶穌一人，初無嚴密之組織。 即其對於舊有文化，亦等閒視之，不加注意。自二世紀以來，因下列之二因，遂不得不與舊文化相周旋，而有教義之規定：

(一)原有宗教僅以情感與「內定」(inner conviction)爲根基，究竟單簡，難以取信於知識界。

(二)教徒教會增加甚速，反對者亦日益加盛，苟無統一之教義，於內則無所資以維持，於外則無所憑以抵抗。

其最初之一步，即與希臘哲學相附會是。時有一般辯護學者(Apologist)謂世界異常繁重，必須有一番啓示，吾人始能獲救。耶穌基督之出現，即受上帝之指令，而拯人類於罪惡，以建設一神國者。基督教即爲啓示，(Christianity is revelation)而其教義並不與希臘哲學相衝突。彼等讀希臘哲家書籍，皆以基教意義相解釋，穿鑿曲說，自以爲得其奧竅，實則眞義絲毫無存。其甚者，且以基督教爲唯一之眞正哲學，不惜用種種方法以相羅致。如馬耶 (Justin Martyr 100—166)雅係阿臘 (Athenagoras d. 180) 其尤著者。

其時又有腦斯克派 (Gnosticism) 者直欲舉基督教與希臘的文化(Hellenic Culture，此希臘係廣義，泛指希臘文明所及之地) 融合爲一，改變原有之基督教，以造成一世界宗

敎。其主張更爲不倫，其學說亦極怪誕不經。卡包克拉脫（Carpocrates）與凡倫鐵奈(Valentinus)輩，厥爲巨子，勢力幾遍羅馬帝國，而以亞立山大城與敍利亞爲中心。基督敎於此，幾同山雨欲來風滿樓矣。

其時羅馬一般敎父，劇烈反抗此種運動，認腦斯克派爲非聖背法，且根本斥希臘哲學爲狂謬。其最足代表者，曰推寇林。（Tertullian 160—220）推氏謂信仰與理性不相融合，而信仰——宗敎——實超出理性——哲學。吾人之知識得諸感覺，幻而無常。捨此感覺，即入信仰；憑此信仰，即可了解精神世界。此信仰之本質，毫無理性作用於其間；不惟無作用而已，理性且將斥此信仰爲背謬。（Credo quia absurdum）此則理性非可與信仰相調劑，而理性之所以非笑信仰，抑更信仰超出理性有以致之耳。

腦斯克派經此派之反抗，勢力因以大減，然此派之本身，亦無何種系統之建設。且也羅馬之敎父，因民性地域之關係，固輕視哲學，其在亞立山大城一帶者，則受希臘哲學之影響綦深，幾有不能捨棄之勢，雖彼等以宗敎之束縛，未敢公然主張，然其理性究不肯恝然置之。

黄昏入睡，常夢見基督厲聲呵斥，謂子信哲學，非所以爲吾徒也，駭極而醒，倍增寒心，亦可見其心中之抵觸不甯矣。　結果所至，自惟有調和之一途；而以宗教勢力勝於哲學也，故其大體仍以宗教爲主，而以哲學爲附庸。　利用哲學擁護宗教，結果遂造成非驢非馬之神學，而以哲學爲神學之奴婢。　自有此神學，宗教之精神乃喪其大半，由宗教方面看，實宗教之不幸；而由哲學方面看，所謂神學（Theology），充其量不過一惡劣哲學（bad philosophy）實毫無價值於其間也。　最初代表此種思潮者，曰項立人（Origen 185—254）。

項氏幼受教育於亞立山大城，後至凱撒里（Caesarea）推羅（Tyre）而終老，爲東方教會最有勢力之神學家，亦真正基督教神學之鼻祖也。　氏謂基督教苟無條析系統的——科學的——表示，其本身卽不清楚。　換言之，卽基督教非有神學不爲功。　氏秉此旨以造一系統之神學自任，謂世界之神祇一，此世界卽此惟一之神——上帝——所創造。　創造之活動，隨上帝以永存，而上帝不因其創造而稍變其毫末。　感官之世界，暫而非常，故吾人之究竟，寄託於另一世界。　氏之思想，大都以宗教爲主，竊哲學之名詞以相附會，不倫不類，茲

不詳述，惟取其與鮑勞潭氏相異之數點一比較之，以見此過渡時代所稱神學思想之異云。

(一)鮑氏謂宇宙由眞宰流出，項氏則謂由眞宰創造。

(二)鮑氏所謂眞宰，純屬理性，無主觀客觀之見；項氏則謂上帝有意志，爲一獨裁之君主。

(三)鮑氏以物質爲罪惡，罪惡由物質出。 項氏則謂上帝造人，予人意志自由，此意志自由爲萬惡之淵藪。

(四)鮑氏所主之捨物質以諧眞如，全藉自力；項氏則謂人之得救，全憑上帝之恩典。(grace)

鮑勞潭之宗教思想，已非希臘思想之本色，然其淵源猶在希臘；至項氏則與希臘精神直是風馬牛不相及，故二人之思想迥殊，而其優劣亦不難窺見。 所可異者，項氏不知其不同，强竊其名辭以相比附，成其不倫不類之神學，不知妄作，其項氏之謂乎？

新柏拉圖派與基督教神學各是其是，相持不下；然前者無有組織，僅恃少數人士之支持，

一係此少數人逐漸凋謝，加以基督教會勢力之日盛，學派即隨之式微；後者則以羅馬之教父未能信從，雖以項立人之系統主張，亦未博教會多數之贊許，故其勢力亦未大盛。至奧古斯丁出，建設一更完密之神學，於是二者之爭端息。

附論基督教精神與希臘精神不同之點

西洋文化有二大支：曰希臘文化，曰希伯來文化（基督教文化）。前者吸收埃及巴比倫等之文明，發揚光大，盛極於培來克里時代，至希臘亡而逐漸式微；後者導源於巴勒斯登（Palestine）在紀元前一世紀前，於西洋文化無大關係，自紀元前一世紀以降，其宗教多輸入羅馬帝國，至基督教起，隨處宣傳，不數百年，遂爲西洋文化之中心。此二支文明有種種之不同，觀上由希臘蟬蛻之新柏拉圖派即與基督教神學有種種差別，當可知其複雜。然新柏拉圖派之精神，已與希臘相背馳，基督教之神學，亦與基督教之精神毫不相關，蓋希臘民族與基督教其於人生之態度，更有根本不同者在。希臘民族之特質，皆

章已約略言之，茲據新約為主，略論基督教與希臘不同之點，一以示基督教之特點，一以示此期之思潮，而此二文文明不同之所在，或亦不難窺見一二也。

(一)出世　首章論希臘民族之特質，以入世為第一義。死後存在，雖為希人所信，然希人於死，實有無限之恐怖。蓋本形既委，止存幻影，有生之樂趣不可得。荷馬之奧特賽(Odyssey)史詩中阿基里(Achilles)謂奧特西斯(Odysseus)曰：「與其死為魂主，無寧生為貧子之奴。」(Rather would I live upon the soil as the hireling of another, with a landless man who have no great livelihood, than bear sway among all the dead that are no more.) 此言最足代表希人心理。其在基督教，則以此世非人生之究竟，不久即當消滅，吾人欲求永存，必皈依天國。最初之單純信仰，已信歷史如戲劇，終有閉幕之一日；耶穌返昇時告其弟子，謂不久重來聚會，亦即世界末日轉瞬即至之意。故吾人之要，當超脫虛偽之現世，棲息於天堂，獨與天地精神往來而不傲倪於萬物。此入世與出世為希臘民族與基督教根本不同之所在；亦即古代文明與中世文明根本不

同。之。所。在。 希臘人惟入世，以現世快樂爲人類之標的，故努力創造，邁邁無疆，因以造成古代燦爛之文明。 基督教惟出世，以來世幸福爲人生之究竟，故繫心天國，漠視現世，中世千餘年間文物遂無顯著之進步。〔文化爲人類心靈造詣之總積，（Civilization is the sum total of human intellectual achievements.）乃結果而非原因，解釋文化之異同，當於人類心靈之態度處求之，非可就文化之本身而推論。舊日史家於此等處鮮知注意，其所言遂無當處〕 再生運動起，希臘盛時之新人再見於歐洲，去基督教出世之思想，復希臘入世之精神，結果所至乃成西洋今日之文明，前途且未有艾矣。

與出世相關連之特徵，不勝枚舉，茲擇三點言之。

（1）重靈魂 希臘人極重理性，諸大哲家類皆以理性爲人類最高之部分，如柏拉圖謂「讓吾人隨理性之所之」 其分析人也，曰理性的性質，即理性是；曰非理性的性質，即意志情欲是。 而前者實爲人之根本。 亞里斯多德謂人之所以爲人，以有理性的生氣；其分人爲理性，靈魂，體魄三部，亦以理性爲最高，謂爲身之內在本質。 其在基

督教，則適以靈魂占希人理性之地位，而輕視理性，或否認理性之存在。　蓋彼重出世，以靈魂之得救爲人生無上之目的，經所謂「欲全其生命者，將來必喪生命；爲余喪生命者，可得生命也。」凡人能滌除舊惡，悔過自新，使靈魂復其至善，其價值即爲無限。經謂「一人悔罪，天使喜悅，」又謂「天帝喜一有罪者悔過，愈於九十九正直者無須改悔，」雖云偉大之寬恕精神；實皆重靈魂之證也。

（2）輕肉體　希臘之良好公民，乃美之靈魂寓於美之身體，精神肉體，兩皆注重，故美術文藝，既極發達，體育競技，亦有同然。　凡有刻像，皆屬裸體，示人肉體本真之美，完善無缺。　其在基督教，則上言以靈魂爲主，肉體毫不之及。　試就美術證之，則凡有描寫肉體者，基督教徒即視同禮拜偶像，斥爲莫大之罪惡而嚴禁之。　雕像繪畫，都屬象徵，（symbolic）如畫於地室壁面及雕於石棺表面之鳳，羊，鳩，魚，船，錨，葡萄蔓及椰子樹葉等，皆以表現某種教義，借題於此，寓意於彼，求之實事，無有合焉。　即基督之像，初亦慘淡而無生氣。　蓋彼以寂靜無烟火氣之教義爲根據，重在心靈的信仰，與希臘美術

之在訴人世之情感者異也。 不僅此也，肉體之美基督教固已輕視，即肉體之本身，亦爲其所厭惡。 蓋彼以靈魂得救爲歸，肉體非惟無助於此的，甚且爲詣此的之障礙。將欲免此，自必毀傷肉體，身雖殘缺，靈可安整矣。 經謂「設汝右目使汝倒，汝即剜去之。 蓋缺全體之一，遠愈於全身陷地獄也。 設汝右手使汝倒，汝即砍去之，蓋缺全體之一，遠愈於全身陷地獄也」 中世教士，多有自鞭見血，用嚴刑摧殘身體，以冀得救，與印度自號外道相類，此則希臘重靈肉合一與基督教之偏注於靈者異也。（近人每謂希臘尚肉體，希伯來重精神，非是。）

（3）捨家庭 希人貴族性成，家族之觀念甚重，個人在社會之地位，與其家世亦至有關係。 其初貴族世襲，自改民主，貴族猶有議會。 全民政治時代，雖無貴族議會，然公民對於外人與奴隸，亦不啻貴族。 基督教起，破壞家族，爲一甚顯明之主張。 耶穌之降生，曾自認「使子與父疏，女與母疏，媳與婆疏，人之仇敵，即余之家人。」 又謂「凡愛雙親過於愛余者，非余徒也；愛子女過於愛余者，非余徒也。」 經載耶穌方欲授海，一

徒求先返家葬其父親，耶穌謂「讓死人葬彼等之死人，汝當從余。」於人如是，於己亦然。 經載耶穌方與衆人言時，其母與其弟兄立於外，欲與之言。 人或告之，耶穌答曰：「孰為余母？ 孰為余弟兄？」乃手指其弟子曰：「此為余母，此為余弟兄。 凡遵行天父意旨者，皆余之弟兄姊妹與母親。」 蓋基督教之主旨在出世，其職志即在創造一合於正義之天國，以拯救世人；而此之天國，凡屬圓顱方趾，苟能同此信仰，即可以赴，無有國界，無有種界，倘何家庭之足云乎？ 特家庭為國界種界之根本，會當首先破除耳。 中世教士，多主不婚，此捨家庭之觀念，要其主因。 然考之於經，並非純主獨身，如耶穌至猶太時，有以人可否任意休妻試者，答謂夫婦非二人，乃一體。 門徒或謂不如不娶，答謂此非人人所能。 豈其為世俗言，故可放鬆一步耶？

(二)尚愛情　希臘人崇智慧者也，所謂哲學原義本為愛智，所謂哲學家，原義本為愛智者，四章已言之。 諸大哲家，莫不以智慧為至高無上之物，如蘇格臘底謂智慧即道德，其終身唯一之目的，即在求得此智慧。 柏拉圖以哲學家為世界最高貴之人，而此哲

家之道德，即爲智慧。亞里斯多德謂真宰之可貴，以其有智慧，吾人之要，亦即向上邁近，以得此智慧。至於愛情，雖哲家亦有言之者，如柏拉圖之雪姆薄遂姆(Symposium)其書至高純潔之愛情，且爲人世間有數之文字，然其愛之對象，惟在至善；其主博愛有情者，則殆鮮其人。蓋希人天生貴族，役使之奴，在雅典數倍公民，在柏拉圖亞里斯多德等，亦皆視爲正當也。基督教興，純正之哲學，毫不攻研，一般教父雖有不擯斥哲學者，亦不過用爲神學之奴婢，與希臘之以愛智爲懷者迥異。不惟不愛智慧而已，且以智慧爲詬病。保羅有言曰：「若汝曹中有人以爲在此世係有智慧者，讓其變成愚魯，或可變成智慧。蓋此世之智慧，由上帝看，正愚拙也。」而其所以代此智慧者，是曰愛情。經謂「使盲者能視，跛者能行，聾者能聽，病癩者清潔，死者復生，窮者得福音。」又謂「汝當盡心，盡性，盡意愛汝之上帝，此最大而第一之誡命也。第二則汝當愛汝之鄰如愛己。此二誡命也，一切法律先知皆遵之。」又謂「汝曹須相愛，汝曹相愛須如吾愛汝曹。」新約中類此之言甚多，其博愛之精神，深厚之情感，流露極矣。耶穌基督之生，「本欲將自己之百姓

從罪中救出」其於人類，負極大犧牲之義務，故其一片惻怛慈祥，博愛有情之態度，直可裂金石而泣鬼神。 即其蔑視智慧，亦屬平等之精神，反對希臘之貴族思想。 希人謂智慧即道德，苟無智慧，即此無智慧已屬非德，其他行事雖善，亦係盲目之僥倖，無有深價。然能有此智慧者，惟極少數之哲家。 換言之，即貴族的道德而已。 基督教以信仰為歸，謂人苟能悔過，即屬無上之德行，智慧之有無，初無關係，而無智者，或較有智者為高易辭言之，即趨重平民是已。 後者之言，未能健全厥旨甚明，今不具論。 吾人所應知者，即此種熱烈情感動人至深，愚夫愚婦之甘於捨己以從此，亦一因。 而希臘之理想人為智者，(Wise man) 希伯來之理想人為先知，(Prophet) 原意為源泉滾滾，不舍晝夜，即謂遇亂世出而救人，如水之湧於泉不可自抑耳。 此則希臘尚智基督教尚愛，又二支文化之大別也。

(三)尚貧苦 首章言希臘民族之特質，中節為其一，縱情恣欲，固屬不取，物質享受，亦極主張。 以言財貨，諸大哲人皆以貧富兩極端為害，惟中則吉。 如柏拉圖之理想國，獨

藝術之退化，由於貧富二者，以陶人爲喻；富者則日趨怠惰，不復經意於所事；貧者則器皿不能供給，必難工作如常。 又謂道德之壞，亦坐此二者：貧者貧無立錐，迫於飢寒，常爲乖僻；富者非貪得無厭，卽流連荒亡。 亞里斯多德亦謂極富之人，必不能爲極善之人；而貧窮又爲叛逆與罪惡之源泉。 雖季尼克學派（Cynic School）主張絕慾以刻苦自勵，謂慾望之對象，無纖毫之價值，貧困勞動，則可以使人精神自由，而爲進步之階梯。 其中之德須尼斯，（Diogenes），行爲更爲乖僻。 終年被一寬大罩衣，往來各處，寒則褶之。 暮宿桶中或臥地上。 食維生物，問之，答謂節省柴火。 然此派雖以貧苦爲尚，爲貧民之哲學，實來自北方之塞來斯，非希臘普通之現象也。 其在基督教，則富固不取，而極主貧苦。 經載一少年欲作完人，耶穌謂「汝必盡捨所有，分給窮人而從余」 蓋彼所欲建之天國本屬之貧苦者，（現英文新約有所謂 Poor in spirit 者，譯云虛心，謂虛心者得進天國。 據云希伯來原文，本無 in spirit 二字，惟有 Poor 一字，譯云貧苦。 教士以此等說法，心有未安，乃贅二字，妄也。） 富人則進之甚難，經所謂「富人進天國，較駱駝穿針孔尤難

也。」俗人唯知在此世積資財，基督教則以此爲至愚，而當積資財於天上。經謂「毋爲己聚財於地上，食有蟲，且能銹，又誨盜。但聚資財於天上，食無蟲，不能銹，又無賊來竊。」即屬此意。然則吾人生計，究將何恃？基督教謂有天父在，吾人覺可不必顧慮。經謂「毋憂子生命，所食者何，所飲者何；亦毋憂子身，所服者何。生命豈不重於飲食耶，身體豈不重於衣服耶？子見太空之鳥，不種不穫，亦無積蓄，天父猶且育之。子豈不較鳥更有價值耶？孰能因憂慮之故使身量加一肘耶？思彼田野之百合，何由生長；不勞苦，不紡織，然其美麗，雖掃羅門（Solomon）榮富時之衣飾，亦不之及。子等淺信人乎，野生之草，今日存，明日燒，上帝猶給以裝飾，則豈不給子等以更多耶？是故所食者何？所飲者何？所衣者何？子等皆可無慮。蓋凡此皆外邦人（Gentiles）所求；子之天父，皆知子所需之一切也。子只先求其天國及其正義，此等事物，皆給子等矣。」換言之，即一入天國，凡事皆可無憂，吾人即求入此天國足矣，奚必憂其貧苦。而在此世貧苦者，其入天國也更屬順利，吾人不第不憂貧苦，且正歡迎此貧苦之不暇也。

(四)謙卑　希臘人之性情，亞里斯多德名之曰 highmindedness，譯云崇偉心志。意謂希臘人士，昂昂然若千里之駒，自視甚尊，威武不屈，憐人而不爲人憐，奴人而不爲人奴。培來克里對雅典公民之講辭，最足示此種心理。　如謂「吾儕之平民政治，非他國之制度所能並駕。　吾儕不模仿吾隣，惟爲彼等之榜樣。」「無論何地，無論何海，吾人皆可啓一徑以爲用武之地。　普天之下，皆樹吾人之友與吾人之仇之永遠紀念。」　基督教之態度，則與此適相反對。　經所謂「人之來，非受人之侍奉，乃侍奉人，並且捨己而作多人之贖價也。」　原基督教以天國爲虛卑者所有，「凡謙卑如嬰兒者，在天國卽爲最大者。」耶穌謂弟子曰：「汝曹之間孰爲最大者，必爲汝曹之用人；孰願爲首者，必爲汝曹之僕人。」職是之故，基督徒莫不自視甚卑，虛以待人。　人縱加以非禮，亦逆來順受，以德報怨，經所謂「有擊汝右頰者，左頰亦轉向受擊；有控汝欲取汝內衣者，外衣亦與之也。」　其對上帝，更自視塵土之不如，凡有祈禱，大都自怨自艾，罪孽深重，冀上帝之威一垂顧，赦之而入天國。　中世教士多有自以厥罪過重，雖臨死猶自加朴責，或死而不以棺殮，埋諸土內，以深

自謙虛，而享清福於天上。尼采謂希臘人之道德，爲貴族之道德，基督敎爲奴隸之道德耳。豈知其奴於人世，其私衷固欲爲天國之主人也耶？

上爲基督敎與希臘民族不同之點，亦卽原始基督敎之精神所在。自神學興，敎會立，此種精神，已未能完全保持，然在中世修道院之僧尼，猶多身體力行，卽在敎會亦至少能保守其一部。再生運動起，解放表現，復希臘入世之精神，上述基督敎之特彩，乃大部消失，今日者，普通敎士中，未能力行此種精神，已千不得一矣。

第八章　中世哲學一

羅馬自建國以來，擴大版圖，至紀元前二世紀，已地跨三洲。（元前一四六年滅迦太基（Carthage），元前一三三年收小亞細亞于配剛孟（Pergamus），輸入希臘之學術，吸收屬領之財富，國勢興盛，蒸蒸日上。嗣後因政治首領之爭權，略有衝突，至元前三十年奧克大唯（Octavius）統一全國，又三年而貴族議會上「奧古斯脫」（Augustus 意云尊嚴）之尊號於奧氏，遂爲羅馬帝政時代。奧氏改良政治，獎勵學術，其結果由一方面觀之，誠屬甚善；然盛極之餘，羅馬人民漸流淫樂，公共事業，亦漸漠視。繼奧氏者，又多師其古智，提倡種種娛樂，冀洩人民之精力於醉歌戲舞，以圖減其政治上之活動，因而減少其反對。自瑪克阿留帝（Marcus Aurelius 161－180）以降，風氣之壞，更甚於昔。前之以勇武著之民族，大都爲頤盡一生之娛，窮當年之樂，公民之意識（Civic Consciousness）絲毫無存。此其淫靡之習，僅就浴堂門繪生殖器一端論之，當可概見。體國當兵國民天職，至是亦多視爲勞苦，鮮願投效。所有軍士，十九爲北方野人以充之。內則政治腐敗，外則蠻族侵寇，而野心勃勃

之軍人，復乘機攬權，弑帝立帝，有如兒戲，自康摩大斯帝（Commodus）卒年至唐克利勝帝(Diocletion)立，其間僅九十二年，更帝凡二十九，其中六分五係戰死及弑死，帝政之衰耋可見矣。雖唐克利勝帝即位，銳意圖治，以帝國版圖之大，非一人所能統治，乃將帝國東西兩分。至君士但丁帝（Constantine 323—337）立，又合而爲一。迨體何陀西一世(Theodosius I 379—395)後，東西於焉永分，東羅馬因此延其千餘年之生命，（東羅馬亡於一四五三年）而西羅馬則非特無補毫末，且每況愈下。四世紀末，適値匈奴入北方野人——日耳曼人——住地，後者因以羅馬爲其尾閭，從事遷徙。此等野人，語其文化程度，雖遠遜羅馬，其剛毅堅强之精神，以與暮氣深沉之羅馬人較，則無異旭日之與殘陽，偌大帝國，已無毫髮之希冀矣。

返觀基督敎，則自一世紀以來，已來羅馬秘密宣傳，雖羅馬當局，目爲邪敎徒，誅戮排斥，無微不止；然熱心之敎徒，仍不屈不撓，努力宣傳基督敎之勢力；因以如荼如火。其組織亦漸趨嚴密。至三世紀末，羅馬政府見其威武不屈，非勢力所能鎮服，人民信從，一日千里，益以

國運日微，乃漸改變其方針，用籠絡政策，冀有所利用。　至君士但丁帝即位，首先信從基督教以為上下倡。　體何陀西一世，更於三九二年明定基督教為國教，嚴禁異教，沒其財產。而基督教徒自一百年至三一一年，已由五十萬人增至三千萬人。　當三二五年，更開會議於尼喀(Nicaea)建設種種信條，規立種種儀式。　至是復加以政治權勢，以政治為推廣鞏固教義之用，勢力自益磅礴。　加以世亂時危，更思託庇於偉大之教會，經此天人之中介而得精神之保全。　野人雖云蠻暴，見教會之莊嚴燦爛，具有絕大魔力，亦多俯首帖耳，不敢稍存非議。　值此帝國日就衰亡之際，而教會適得其反，幾有取而代之之勢矣。

於此能彙集各種思想，組織一系統完密之神學，予教會以鞏固之基礎，並能指示人羣捨去紊亂之人國而入天國者，即奧古斯丁(Aurelius Augustine 354—430)是。

奧氏生於北亞非利加之推喀斯，(Tagaste)母為耶教徒，影響氏之品性甚深。　氏幼而聰穎，受教育於馬特拉(Madaura)及迦太基之學校；後在桑梓及米蘭為修辭學教師，專心研究神學上及哲學上諸問題，未得解決。　行年三十餘，讀柏拉圖及新柏拉圖派之書，又受

米蘭主教愛姆龍(Bishop Ambrose of Milan)及其親母之感化，遂改向基督教。初爲教士，繼爲亞非利加之雪蒲(Hippo)之主教，遂終其身努力於教會實際之組織，及其教義之鞏固與宣傳焉。

奧氏分世界之事物爲二：一者以利用爲目的，(The use of something for a purpose)二者以享受其本體爲指歸。(The enjoyment of something in and for itself) 屬之一者，現世而暫時；屬之二者，精神而永久。吾人之要，即在捨其一而取其二，超脫現世，棲息於精神世界，獨與天地精神往來而不傲倪於萬物。時蠻族入侵，帝國瓦解，人世罪惡，罄竹難書，奧氏則謂此世本屬虛僞，本屬罪惡，即得幸福與滿足，亦絲毫無與於精神界；吾人眞欲享受滿足與幸福，亦惟於精神界求之。氏著神國(City of God)一書，其基本之原理，謂「永生爲最善，永死爲最惡」(Eternal life is the supreme good and eternal death is the Supreme evil.) 局於現世，則難免永死；升入神國，則可求永生；而此神國在天上而不在人間。帝國之滅亡，固事有必至，然此之淪胥，初無關於神國，吾人即求入此神國足矣。否則

帝國雖不卽亡，亦必終於消滅，蓋能永遠存在者，惟有神國也。 是故吾人不欲永生則已；如欲永生者，惟有入神國之一途。 由奧氏觀之，彼者實吾人惟一之究竟目的，非是則精神無所安頓，靈魂無所寄託。 觀其言曰：「吁嗟上帝，汝造吾人時，已使吾人向汝，余之靈魂，非至憩息於汝旁，固無安寧之日也。」(Thou has made us toward Thee, Oh God, and unquiet is my soul until it finds rest in Thee.)亦可以見其意旨所在矣。

於此有問題焉，卽吾人何由以入神國而與上帝爲徒是。 關於此層，奧古斯丁前後實未能一致。 奧氏一方面受新柏拉圖派之影響，一方面又受基督教父之影響。 此二種思想，根本不同，氏兩受之，故其學說亦含有此兩種成分，未能調和，——實絕對不能調和。 新柏拉圖派謂人生之究竟，在返靈魂於眞宰，而此之返，實存諸自力。 奧氏秉之，遂謂吾人之入神國，在「意識之內定」(The inner certainties of Consciousness)。意謂物質之世界，生滅無常，而吾人靈魂生活之本源，爲吾人之「內觀」(inner observation)當可得其定實。 由此之定實，而得「統一之人格」(unitary personality)，凝精定神，虔敬上帝，愛此上帝，自可

與之冥會。此則與氏之思想，與新柏拉圖派有同然者。乃若奧氏謂此意識之內定，其主要之特質在「意志」(will)而不在「理知」(intellect)此則爲希伯來之色彩，已與新柏拉圖派相衝突。又謂此意志爲自由，更與希臘哲學處反對之地位矣。(按希伯來人主意，希臘人主知，兩不相同。希臘哲家皆主意志須隨從理性，絕無主意志自由者。惟奧氏之主意志，一方面係受希伯來之影響，一方面其個人之性格剛毅，意志堅強，亦有以玉成之。且其所言之意志，情感亦在其內，凡觀念與判斷，亦皆有意志在內，實係一種貢獻。惟言意志自由，則殊不足爲訓耳。)

不僅此也，氏且進而絕對承認教會之權威，謂教會係上帝之代表，而爲拯救吾人之中介。又極力爲教會辯護，組織一系統之神學，予教會以甚深之基礎，其荒謬遂亦絕倫。氏謂吾人之始祖亞當(Adam)因犯罪而下凡，吾人爲之子孫者，皆須受罪。此罪也，生而卽有，不能憑吾人之自力而免除之。不維不能免除，苟非上帝之恩典，吾人且皆須受死。耶穌基督者，上帝之愛子也。上帝因愛人類之故，遣其愛子降世，躬受死刑，又建設教會，皆所以拯

救吾人也。故信仰基督，服從教會，乃拯救吾人惟一之憑藉；惟此基督之降生，教會之建立，皆由於上帝之恩典，而此之恩典，不因人類之價值，而有所增損於其間。換言之，即上帝為絕對專制主，吾人不能參議毫末也。且也上帝雖須恩典以拯人類，惟總有少數人不能超脫，以懲亞當之罪，亞當之罪，因得以永存，而此誰救誰否，仍一出上帝之好惡，別無其他之標準。此其所言上帝，較之此土愚民所信之閻羅王而不如矣。（閻羅王猶言正義，上帝則否）奧氏此種思想，為其效命教會之所在，亦即深受教會影響之確證。上言奧氏主入天國，由精神生活言之，猶非全無價值，至是入神學之範圍，乃真毫無是處。然教會得此保障，勢力愈益堅固，羅馬帝國雖亡，而教會起而代之，其權威且較帝國為尤偉，北來野人前此帝國之政治法律所無可奈何者，教會亦能及之，一般人民更大都以教會為安全之所在。奧氏所謂神國者，不見之天上，已見諸人世矣。

蠻族之遷移入羅馬也，以新興之族，臨老朽之民，無異餓虎入羣羊，羅馬人自束手無策。曾未幾時，燦爛之帝國，分據於西栽特（Visigoths）東栽特（Ostrogoths）諸族，至四七六年，

哥德特將領杜亞塞（Odoacer）廢羅馬帝而自立，西羅馬遂亡。實則主權之淪喪，遠在四七六年以前，而其文物制度，稍早已多半漸減矣。自四七六年以降，史家乃名曰黑暗時代。（The Dark Ages）然此之黑暗時代，僅限於三百餘年，至沙立曼帝國（Empire of Charlemagne. 800）之建，即已重覩光明。而即在此三百餘年間，在阿爾卑斯山（Alps）以南之意大利地，古代文化，仍多保持其一線，而非完全斷絕；其在東羅馬，則當傑斯庭年時代，（Justinian 527—565）內政修明，國威遠張（其盛時直統一地中海勢力）羅馬法典，——羅馬民族最大之貢獻——且成於此時也。（歐人當十七，十八世紀時，蔑視中世，亦多目中世為黑暗，自十九世紀以還，中世歷史之研究日精，中世之真價日明，前此歷說，乃多唾棄，而所稱謂黑暗時代者，乃祗限於西羅馬亡後之三百餘年，其在中國，則某大學數教授，猶多書中世千餘年之黑暗矣。）

自五二九年蒲衣穀（Boethius）死，於是羅馬無復知希臘文之著名學者。（按蒲氏譯有亞里斯多德柏拉圖等之書數種，本願欲全譯二氏著作，以事下獄死，未竟其志。其哲學之

安慰(Consolation of Philosophy)一書，則作於憂患之中，——獄中——圖以哲學爲安心立命之資，而忘其生死禍福也。）自五二九年傑斯底年毀棄雅典諸哲學院，於是古代之學院無。然同年聖培乃亭(St. Benedict)設道院學校於拿玻里(Naples)附近之蒙加西爐(Monte Cassino)又爲中世道院學校之始。自是而後，道院學校設立日多，教育之權柄，亦漸移入僧道之手。其在北歐，則自八百年至一千年間，學校教育幾全由道院操之。所有教材，關於神學者，有聖經等；關於世俗者，有七種科目：(seven liberal arts)曰文法，曰修詞，曰辯學，曰音樂，曰數學，曰幾何，曰天文。（在北歐特重辯學，在意大利則特重文法與修詞）其名似備，其實所能學者，微乎其微。（如幾何不過歐克立特之數命題，又無解釋，）以言書籍，則雖有藏多種古籍之處，而其所最通行者，不過十餘種，供吾人一週之用，恐猶嫌不足也。雖其間沙立曼大帝獎勵學術，羅致各方人材，設學校於王宮，（名曰王宮學校 Palace School）文化頗著於一時，然其爲時至暫，範圍又甚小，曾無何種甚深之影響也。以言哲學家，則自奧古斯丁以降至十世紀末，略可述者，祗有愛立其奈(Scotus Erigena 810—

880)一人，斷其思想亦無何種之新創。(略見後述) 於此吾人所宜略加注意者，即其時之制度是。

野人入侵，嗜殺性成，羅馬人抵抗之力，咸爲魚肉，任其宰割。 大軍之後必有凶年；時則兵革頻仍，疫厲盛行，民奪其時，饑荒薦至，人命危險，朝不保暮。 思夫有生之物，皆有存我之天性，人類尤爲發達，楊子所謂「智之所貴存我爲貴」也。 時人處此生死存亡之秋，自必企求生命之安全，一切制度組織，皆與此種要求有關，而以教會封建爲尤要。 前者所以保精神生命之安全，後者所以保肉體生命之安全。 略述如下。

(一)教會(Church) 教會之原始甚早，然其初爲數不多，其組織亦不甚複雜。 自君士但丁帝首先信從基督教，體何陀西明定基督教爲國教後，於是其數益增，其組織亦益趨嚴密。 初各大都會，如羅馬，如君士但丁堡(Constantinople)如安鐵阿(Antioch)如耶路撒冷，如亞歷山大城，皆設有教長(Patriarch)權威所及，宗教以外之法律判決亦可行之。 羅馬之主教，以累代相繼，均爲英傑，頗爲人民所尊崇。 又以聖彼得(St. Peter 耶穌最大弟子)

在羅馬傳教時，耶穌會予以啟天國之匙，故當第三世紀時，西歐已漸認羅馬主教為首主教。聖格里國第一世(Gregory I. 590–604)設羅馬教友會於各地，並遣宣教師熱心傳道，威名益高，遂奉為教皇，(Pope 原於 papa 父親意也) 教皇制(Papacy)亦由是確立矣。 教王由大教士(Cardinals)選舉，任以終身，而此大教士則由教王擇任。(其初係有直接任務於羅馬城中之教會者充之) 除教王外，教會之地方行政，有下列之階級：

教皇 Pope —大教長 Patriarchs —大主教 Archbishops —主教 Bishops —區教士及其助手 Parish priests and their assistants, tho deacons.

自上而下，組織之嚴密，幾水不漏，蓋受羅馬政治組織之影響而為羅馬化也。 上猶為世綠教士(Secular clergy)，外此別有僧尼棲息於修道院名曰定律教士(regular clergy)，惟亦受教皇之管轄。「此教會之最高職務曰拯救靈魂而致之永生。」(The salvation of souls for eternity was the supreme business of the Church.) 換言之，即教會為天人交通唯一之機關，將欲脫離苦海，上升天堂，非經此媒介不為功。 教會既以此揭櫫於人，助之

張目者，別有神學（Theology: the study of God）解釋人類何由何以發創造，何者為人與神實際及欲能之關係，及人之未來生活之運命將何若。 其時大倡玄責，謂此個人無異孤獨精神中，肉體安全既求可必，趨向精神，勢有必至。 而塵世之年有限，天堂之樂無窮，精神之保全，抑更較肉體為尤要也。 因之將人生為教民，無論男女老幼，皆欲賴此教會以為精神安全之保障，其甚者卻入僧道院而為僧尼。 教會之代表，即為教皇，人視教皇，亦同上帝之化身，奉為神聖不可侵犯，教皇遂以一身為至高之立法者，為耶教國（Christendom）之至高裁判者，為至高之行政者，兼握經濟權，而力足以黜陟帝王。 無知野人，他無所懼，獨於此教會，不惟懼之不敢犯，且低首下氣，私私俔俔，惟命是聽。 良以教士倡天堂地獄之說，甚言地獄之苦，窮形盡相，雖在桀傲之徒，亦怵目驚心；而教會之建築，極其莊嚴，代表一種神秘勢力，有足令人信服者在也。 中世以教會為主體，此其罪惡，中人類能言之，茲不具述，然其貢獻亦極偉大，嘗於下章附論「中世之精神」及之。

（二）封建（Feudalism; feudal system）生命之保存，精神方面，則有教會道院，肉體方面，

則有封建制度。　封建制有廣狹二義，以廣義言，則當羅馬衰亡，弱者不能自保，以其土地與強者，受強者之支配，名曰「陪爾衛勝」(Pilvacian)；其生命亦受其保護，名曰「克蘭說希迫」：(Clientship)亦可名曰封建制度。　然此純係地方性質，無有系統與聯絡，政府亦以此為違法舉動；而受保護者，又非必有土地，政治經濟，不相合一。　野人遷徙時，法蘭克人(Franks)入高爾，(Gaul 即今法蘭西地) 採用上述制度，自取其大部分為私領，餘以分給功臣，而明定上下之關係。　蓋法蘭克人本有首領保護其屬下之制，名曰「康密得拉」(Comitatus)其上下之關係至神聖也。　後因防亞拉伯人之侵寇，更以此獎勵其部下。　逮沙立曼大帝時，行此制尤廣，且嚴立規程，定種種禮式，狹義之封建制，此其嚆矢矣。　受帝王之封者為大諸侯，大諸侯復以其地分給其陪臣，其陪臣復以其地分給其家臣。　其在家臣下最低之級，則為田奴。　封者與被封者之關係，前者曰主君，後者曰從臣。　大諸侯於帝王為從臣，於其陪臣則為主君。　陪臣於大諸侯為從臣，於其家臣則為主君。　此其組織，與中土所謂萬乘之國，千乘之家；千乘之國，百乘之家者，殆有同然。　方主君與從臣結合時，須行宣誓禮，以明

雙方之義務。 主君對於從臣之義務，有保護其封土及身體之安全，不令其困窮等；從臣對於主君之義務，有終身服屬，竭其忠誠，遇有戰爭，率其子弟以從等。 其田奴與其主人之義務，則前者供給後者之需要，後者保護前者。 此種制度，十世紀後，極爲興盛，不惟法蘭克爲然，若德意志，意大利，西班牙，英吉利各國，無不行之。 即在教士，亦有仿此制，占據一地，養多數之從臣以自固。 蓋處此陸沉之世，個人能力薄弱，將欲圖肉體之安全，萬難企單獨之存在，要必隸屬全體，或足苟延殘喘。 所謂封建制度，抑更應其時之需要，有不得不有之勢，固憑其舊制而改良之也。（按研究任何之制度史，有必要之二條件：一者社會狀況，不得不有此制；二者憑藉舊制以創新制。）

隨封建制而起者，有騎士制（Chivalry）大都爲日耳曼野人之貴族，用以擁護封建者。 凡爲騎士者，自幼入侯伯爲騎士專設之學校，受其訓練；又須服役貴家婦女，學習各種禮節，以養成尊敬婦女之習慣。 成人時，經宗教上之種種儀式，乃正式受騎士職。 語其宗旨，曰忠誠，曰篤實；語其特色，曰輕死生，重然諾；語其義務，曰保宗教，保封建，曰敬婦女，除非義。 凡

此皆野人之特色，經其時之影響而融成，而今人所稱爲中世新倫理也。

上略述中世之制度，今繼述與古斯丁以後之中世哲學，則可概以二字曰煩瑣哲學。（Scholasticism） Scholasticism 翻爲煩瑣，始日本人，近人有評爲極不通，當譯作經院哲學者。（見胡適中國古代哲學史大綱） 夫以字義言，scholasticism 意謂經院之哲學（Philosophy of the school） 似與煩瑣無關；然以此派之性質與內容言，則其毫芒之分析，冗煩之論辯，譯以煩瑣名副其實。 例如本質 (substance) 問題，此派所研究者大都謂無論何物，皆有其本質。 此本質可分爲二：一者質（Matter），二者形（form）。 形又有二：一者物之自形，（substantial form），二者物之偶形。（Accidental form） 試表以明之：

- 本質
  - 質
  - 形
    - 物之自形
    - 物之偶形

此其間最要者厥維物之自形。 物之所以爲物，端在乎是。 喻之於人，靈魂卽屬人之自

形。(中世後期煉金術 Alchemy 甚發達，謂黃金可由鐵變煉而成，此黃金之所以為黃金者究何在，其自形究為何，研者甚衆，然亦終不能得其結果也）物之自形，既本質最要之所在矣；然此自形為多耶，抑為一耶？ 此又此派攻研之問題也。 有主一者，如人之靈魂，一而非多。 有主多者，謂如人之靈魂離人而去，人可不死，可見人之自形，除此靈魂猶有其他在。又如蚯蚓，截之數斷，仍能各自生活。 如謂其自形祇一，必有難通者矣。 外此尚有須多麻煩瑣碎之問題，試略舉數例：

「經神聖之全能，一娼婦能否變成一貞女？

「食聖餐之鼠，是否食上帝之身？

「一針之端，可立多少天使？」

此等問題，由今觀之，殆可謂毫無討論之價值。 即其人之自形云云，現今之行為派心理學(Behaviourism)其所研究，以人之行為動作為對象，不及於心之自體，甚及無自形者，亦可謂自尋煩惱。 由是言之，Scholasticism 譯為煩瑣哲學，似亦未可厚非也。

至此派唯一之目的，即在求宗教之純理化。(Rationalization of religion) 其特質約有下列二點：

(一)認教會之信條俱屬不磨之至理；

(二)用純理之解釋，使信條愈益明晰，或表明信條與理性無有衝突。

其所用之方法則純爲辯證術。(dialectic method)此辯證術或名曰邏輯方法。(logical method) 惟此之邏輯，祇有演繹，以亞里斯多德與古斯丁等之言及諸教條爲大前提，從事演繹，而此大前提之本身，如日月經天，江河行地，絲毫不生疑問。 例如上帝意志是否自由一問題，主正面者必先博引上述諸人「有勢之論」(Anthority)述其所以如此主張之故；其主反面者，亦同樣博引諸有勢之論，謂對面之解釋非正，因而推翻其說，申其主張。 惟對於所引者之本身，則不加非難。 因之兩方之勝負，常以引證之多寡與其得當與否爲定。此則所謂煩瑣哲學，換言之，即應用辯證術於神學上問題之討論而已。(Scholasticism is the application of dialectic methods to the discussion of theological problems.) 此

派之書今存頗多，學者不喜讀之，即以其太流瑣碎也。　然其書以詞論犀利敏銳，其詰辯亦多頗涉細膩，殊無可取。（十三世紀各大學，於辯證術皆特別注重，學生畢業於此科須受特別試驗，自晨六時起至晚六時止，中間僅停一時飲食，長日辯論一問題之兩面。）　特其奉亞里斯多德等為圭臬，不知利用其耳目之經驗，而與無謂之爭辯，如男子齒多而女子齒少，重物之墜速於輕物等，亦毫不實驗以證明，惟據傳說以為斷；此則徒為古人之奴隸，無有創新，實至無意義耳。（有人見日中有斑點，因以問父，答曰余讀亞里斯多德已多次，余敢確告汝無有此種存在也。　此事最足示煩瑣學派之態度。）

上略述煩瑣哲學之目的，性質及方法；然其時哲學之問題，究以何者為中心耶？　我以簡語曰全稱，與特殊，之關係是。（The relation of universals and particulars. 或曰特殊對於全稱之關係 The relation of particulars to universals.）　此問題之淵源，亦在希臘。　當昔人運動起時，配羅克拉斯主個人為萬事萬物之權衡，是即以特殊之個體為主也。　蘇格拉底反對此說，而主概念之知識，謂當於無數之個體間，抽出其共同之要素，成抽象之概念，

此概念方屬眞知。其在個體，皆屬無常。柏拉圖繼之主原型觀念說，更以普遍之觀念爲眞實，而以具體各別者爲幻覺。是卽以普遍之全稱爲主也。其時煩瑣哲學者，亦討論此問題，約以分之，有下列二派：

(一)唯實論 (Realism) 以全稱者爲眞實，特殊之個體，不過此全稱之不完全之模仿。表以中世之語，是曰全稱先實體而存在。(Realism is universalia ante rem. 按唯實論以字義譯則然，實則其所謂實者，不過一抽象之空名。讀者凡遇此字，皆可作抽象論看。)

(二)唯名論 (Nominalism) 與唯實論適處相反地位，以特殊之個體爲眞，所謂全稱，不過由此眞實之個體所引出之抽象空名，妄而非眞。表以中世之語，是曰全稱後實體而存在。(Nominalism is universalia post rem. 按唯名論亦以字義譯，實則其所主爲眞實者，全屬具體各別之個體。讀者遇此名時，皆可作具體論看。)

外此猶有所謂概念論 (Conceptualism) 者，謂眞實唯存於特殊之個體。表以中世之語，是曰全稱存於實體之內。(Conceptualism is univer alia in rem.) 然此派常與唯名論相

混，而亦稱為唯名論，藉茲不加分述。　至其偏重時在全稱；蓋中世之社會，建基於全稱之上，如前所言之教會封建，即全稱之實示，而為個人所託命者。　唯實論為中世哲學之正宗，亦即以其主全稱為真實，能解決中世之問題耳。　至十四世紀而唯名論大盛，中世之基本，即因以動搖；遂由中世而入近代，此則吾人所當注意者。

右總論煩瑣哲學，示此派哲學之綱要；今當略分述其各人之思想，則略可分為三期：

（一）此派之先驅　愛立其奈（Erigena）之學說，毫無煩瑣派之系統，然可目為此運動之先導者。(the precursor of the movement.)

（二）蟬蛻期　此期以羅斯靈納(Roscellinus d. 1100 about.)恩瑟倫(Anselm 1033—1109）與愛培拉特(Abelard 1079—1142)三人為主，樹此派之基礎；

（三）極盛期　時在十三世紀，以愛爾培（Albert of Bollstädt 1193－1280）湯姆斯(Thomas Apuinus 1225－1274）為主，湯氏以後，即盛極而衰。

茲略述此派之先驅與蟬蛻期，共四人，其極盛期與衰落，則於下章及之。

(一)愛立其納(Erigena 810—880)

愛氏生於愛爾蘭，幼在愛爾蘭學校受良好之教育，長至巴黎。其學係以基督教附會新柏拉圖派而以泛神論(Pantheism)爲歸。氏謂眞哲學與眞宗教，一而非二；眞正之信仰，必以理信爲根據而爲合理的信仰。(rational faith) 世界爲上帝所創造；上帝則爲不被創造之創造者，(Uncreated Creator) 上帝無乎不在，萬物之存也，卽以此上帝；而萬物之終極，亦復歸於上帝。簡言之卽上帝爲萬事萬物之始，中，終而已。

氏著自然之分解 (De divisions Naturae) 一書，其叙文中以花園與廚房設喻，謂其書所採集之材料與其所製成之出品皆屬古人。中世之哲學多因襲前人，氏固毫無新創也。然氏之要點以其主極端之唯實論，後此唯實論之基理由是建設是。唯實論之基理何在？曰「眞實者普遍之謂。(此普遍卽前所謂全稱) 一物愈普遍，卽愈眞實，因是此物卽愈完滿。」(The real is the universal. The more universal a thing is, the more real and therefore the more perfect it is.) 愛氏主此說，卽用此觀念籠罩一切，謂吾人苟有一普遍之

概念，因其爲普遍也，此普遍卽存在。上帝之觀念，普遍也，故上帝存在。世界之觀念，普遍也，惟其普遍不及上帝之觀念，故其存在亦不能如上帝之確。然以世界擬之一樹，則較爲眞實，以其較樹之觀念爲普遍也。前言氏主泛神論，其動機亦以上帝爲最普遍故。換言之，卽一種邏輯的泛神論(A logical pantheism)而已。由今言之，普遍與否，爲名學之問題；眞實與否，則爲形而上學之問題。中世以普遍爲眞名學與形而上學遂合而不分；而凡今日在自然物中所稱謂因果者，在中世不過普通之邏輯之順序；(logical arrangement)此讀中世哲學者所最宜知之一義也。

(二)羅斯靈納(Roscellinus)

羅氏生卒，今不可考，約在十一世紀後半與十二世紀初年。氏之著作，今亦無存，僅由他人之記載，略見其涯略。大抵氏反對「三位一體」之說，主以辯證修改已有之教條。而其最要者，卽氏爲唯名論者，以特殊者爲眞而認全稱者爲僞是也。氏謂特具之個體，可以單獨存在，至於全稱，不過空名，而僅存在於人心中而已。蓋世人所謂一組一組者，其所由

成，不過將許多之個體，加之併合，或將一個體之各部，加之分析，皆吾人心理之事實，無有眞實之存在也。中世思想自愛立其奈以來早已固定，至是氏出而鼓動之，主唯名之說，批評教條，不啻反對教會。千零九十二年，教會遂特開會議於法國，召羅氏至，迫之取消其說。氏懾於權威，從之。中世教會之專橫，吾人固可由此而見，而教會之與唯實論有密切之關係，斷不容有唯名論之說，又可於此見之矣。

（三）恩瑟倫（Anselm 1033—1103）

恩氏生於倫巴台（Lombardy）之奧斯泰（Aosta）之一貴族家，幼年即入畢克寺院，（Monastery of Bec.）從龍福倫（Lanfrans）為弟子，後繼龍氏為住持，又繼龍氏而為開脫堡（Canterbury）之大主教。氏為純正之經院學者，以擁護教條為一生之大務，故氏有第二奧古斯丁（The second Augustine）之稱。而其所恃為工具者，則為辯證術，氏蓋用辯證術以保障教條，而使人信服之第一人也。氏主信仰的理性化，而以信仰為理知篤信之基礎，（Credo ut intelligam.）教會之信條，有招人惑者，則以理性之哲學（此時所謂哲學，

實與辯證術無大差別）解釋之，使之明晰，諸凡三位一體等宗教教義，氏亦竭力辯護，惟為不力。其最有名者，為「上帝存在之辯證」（Arguments for the Existence of God）而其基礎，則仍為唯實論。蓋氏固唯實論者，認羅斯賽利納之說為荒謬而攻擊不遺餘力者也。

氏之證明上帝之存在，係據吾人上帝之概念而推繹，以表明即此上帝之概念卽包含上帝之存在。氏謂吾人有一全圓無缺之觀念，較其他任何可以思維之物為大，此觀念卽屬上帝。上帝惟其為全圓無缺，故上帝卽屬存在。使上帝而不存在者，則此上帝之觀念將為不可思維者之最大者，而別有其他之大者仍在；蓋凡有一觀念之物而能存在者，必較徒有觀念而不存在者為更完滿無缺也。然吾人所有之觀念，明明以上帝為最大而完滿無缺，故上帝為存在；非然者，適以自相矛盾而已。此辯證在教會著有勢力，（按氏之辯證上帝之存在有二：一見其所著之Monologium，一見其所著之Proslogium，卽上所述者是。余以其前者較後者尤為淺陋略之）實則仍不外「眞實者普遍之謂。」一物愈普遍，卽愈眞實，因是此物卽愈完滿」之基礎。於此吾人所欲知者，卽如氏言，亦未能辯明上帝之存

在，不過謂吾人思維一存在之物，較其他思維一不存在者爲完滿，此上帝之存在，不僅一上帝之主觀的觀念而已。且上帝之有無，純屬信仰之事，絕對不可以理性相附會，亦不能以辯證相證明也。煩瑣學者昧於此旨，慣以理性附會宗教而使信仰成理信化，如恩氏者，卽其一人，在彼方自以爲得解，實則愚妄之尤者耳。

(四)愛培拉特(Abelard 1079－1142)

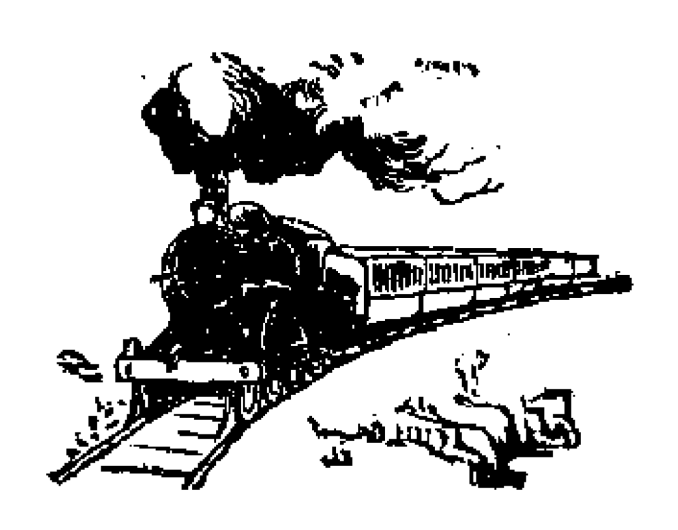
愛培拉特生於巴雷(Pallet)，教學各處，以在巴黎之日爲多，卒年卽在巴黎。氏蓋十二世紀煩瑣學者中之第一趣人，亦代表法國國民性之第一哲學家也。氏從師二，一卽前述羅斯靈納氏，一爲維廉氏(William of Champeaux)前者主唯名論，後者則主唯實論，而氏兩不從之。唯實論謂全稱先眞實而存在，愛氏謂此在上帝之心中有然，外此卽屬非是。吾人不能確定一物之一物，而能確定許多事物之一全稱，故全稱非卽一物也。唯名論謂全稱僅一空名，愛氏亦不謂然，蓋此全稱關係於其所指之物，其於此事物之本身，固有必然的論理的存在也。說者謂氏卽主概念論，以全稱存在於特殊之中，然氏似亦未能自全其說；

特氏之目的，重在吾人之思想，必與事物爲對象，語言以表吾人之思想，而此思想必附麗於事物，此則殊有概念論之傾向耳。

上文謂愛氏爲代表法國國民性之哲家，此法國國民性果何在耶？ 概以簡語曰：重理性，尙「明晰」(Clearness and distinctness)此種國民性證諸近代法國數學之發達，文學之特盛，當可明知。(按歐洲學術，數學文學，卽以法國爲第一。 而其文字之明晰，亦他國所遠不及，林凡羅 Autoine Rivarol 1753－1801 者，法國文家也，有言云：非明晰者，卽非法語 What is not clear is not French. 實非誇辭)然在中世要已有其萌芽。 愛培拉特者，卽重理性而尙明晰之一人也。 其所著之神學導言 (Introductio ad theologiam.) 主吾人之信仰，當受理性之考核，庶吾人之信仰，不至盲目。 理性應在信仰之前，吾人應希有合理之信仰也。 其所從游之二師，亦皆其時之著名學者，而氏皆不從之，且批評其失，亦以二氏之說，訴諸氏之理性，未能使之悅服耳。 然氏雖極崇理性，而爲純理論者 (rationalist) 其思想亦能獨立，究以時代爲之限，故終不能脫煩瑣學派之態度，而以理性爲證明教義之用

耳。

外此猶有一端可述者，卽氏之辯證法是。辯證法之用，不始於氏，惟至氏而中世煩瑣學派所用之法乃正式成立。其法卽討論一問題，先羅列各家之說而後下判，已見前述。惟氏有特異者，卽遇有與教會有違背之問題，將主旨略加討論後，博引有勢者之反對論調，羅列排比，自身不下何種肯定之判斷，使讀者自行決定而其暗示中已有決定此問題之趨勢，讀者有一見而下判之可能；否則亦使之萌生疑念，中心不甯。此其故雖云教會之威權，有以使氏明知而不敢判，而哲學之可貴，原在其經程（process）不在其結果（product）；原在其動詞，（philosophized）不在其名詞（Philosophy）；步驟既已經歷，本可不下判斷，判斷爲常人之恆態，抑更甚非易事也。愛氏弟子彼得（Peter of Lombard）於其所著之神學中，繼愛氏而用此法，後此中世之神學，乃皆以此爲範型矣。



第九章　中世哲學二

自十二世紀末年至十三世紀，歐洲學術社會各方面皆生劇烈之變動，其原因雖有內發者，要以十字軍之媒介與亞拉伯人接觸之力爲大。今先溯其因，然後述其果，以爲討論此期哲學之背景。

當元後七世紀初，亞拉伯人有謨罕默德(Mohamed 570－632)者，參酌猶太基督兩教之教義，創立一信仰唯一眞神之依斯蘭教，(Islam 意云信仰眞神，卽回教)憑武力以傳布，曾未多年，卽統一亞拉伯諸部落。後繼者承之，乃取巴勒斯登(六三七年)敍利亞(六三八年)埃及(六四七年)波斯，(七一〇年)攻略非洲北岸，(七〇七年)方將從東西方面，以巨蟹鉗螯之勢席捲歐洲之耶教國，以陀爾(Tours)之敗，(七三二年，此爲耶回兩教之大決戰)遂絕進取之志。至七五五年，更分裂成東西兩國。然自是以後，兩國共進隆盛之域。東西洋之貿易既頗發達，哲學科學，亦多興盛。蓋敍利亞於七世紀前，已有亞里斯多德之哲學，係新伯拉圖派所輸入，而深染此派之色彩。逮敍利亞入回教勢力範圍，亞拉

伯學者乃從事研究，且以亞拉伯文由敍利亞文或希臘文翻譯希臘哲家著作焉。 外此關於希臘之數學天文醫學及其他自然科學，亦多翻譯研究之。 哲學方面，頗與歐洲之煩瑣學派相類，欲使信仰成理性化，且分種種派別；惟其對象爲回教而非耶教，爲可蘭（Koran回教經典）而非新約耳。 科學方面，則在歐洲中斷者，由亞拉伯承繼之，且續有貢獻，遠非並世之歐人所能望矣。

當十一世紀至十二世紀間，歐洲正値智荒之秋，猶太人以販賣學術之有厚利可圖也，常取亞拉伯文之書籍，翻成希伯來文拉丁文以餉歐人，於是醫藥天文之知識，次第入歐洲，希臘哲家著作亦多出現，最重要者卽爲亞里斯多德之著作。 （蒲衣殺死後數百年間，歐人所讀亞氏之書，不過蒲氏所譯之極小一部分 De Interpretatione and the Categories）第此之著作，係由亞拉伯文譯出，亞拉伯文則譯自敍利亞文，敍利亞文則譯自新伯拉圖派。換言之，乃新伯拉圖派之亞里斯多德，而非亞氏之眞面也。 然其影響於歐洲學術界，亦已不小矣。 其尤大者，則爲十字軍。

十一世紀中葉，因回教東國之衰夷，土耳其人據有波斯，攻東羅馬之小亞細亞，侵入敘利亞，遂占領耶路撒冷基督教之聖地也。（因基督墓在故）土耳其仇視文化教徒來謁拜者，多虐待之，於是恢復聖地之說起，遂興所謂十字軍（Crusades）者，歷時幾二世（一〇九六—一二七二）其役凡九：

第一役　一〇九六—一〇九九

第二役　一一四七—一一四九

第三役　一一八九—一一九二

第四役　一二〇二—一二〇四

第五役（兒童軍）　一二一二

第六役　一二一六—一二二〇

第七役　一二二八—一二二九

第八役　一二四八—一二五四

第九役　一二七〇—一二七二

九役之中達目的者僅第一第七兩役，然亦隨得隨失，惟其影響所及，則不可以數語盡，試擇其大者列舉之：

一、政治的　大者凡五：

(一)王權之增加，

(二)封建貴族之衰落，

(三)第三階級之興起，

(四)自由市之繁盛，

(五)民族國家精神之激勵。

二、經濟的　大者亦五：

(一)對外貿易之開展，

(二)國際幣制 (the Levantine Byzant) 之行用，

(三)銀行制之始見；

(四)經濟革命之開始，

(五)經濟欲望之劇增。

四、文化的　此層爲本篇目的所在，略分述如下：

(一)拉丁教會勢力之擴張　十字軍時，爲教會全盛時代。

(二)睡夢之驚醒　前此歐人長夜漫漫，非我族類，多加輕視，自與亞拉伯人接觸，知其文化遠出吾上，舊夢以醒。

(三)求知慾之增加　十二世紀時，求知慾已甚盛，至是滿足其一部分，而增加其他部分。

(四)古學之復歸　希臘學術之在東方者，至是悉行重歸。

(五)新學之輸入　不僅古學重歸，東方人之學術，亦多輸入。

(六)希臘文亞里斯多德著作之復見　第四次十字軍奪回君士但丁堡，希臘之寶藏，

任西方學者之取携，眞正亞里斯多德之著作，於焉出見。

凡此皆直接受十字軍之影響而生之結果也。　至此十三世紀歐洲內部自身所發生之變動（或因外部之影響而引起者）影響於學術界者，亦略有下列數端：

（一）新派僧道之興起　前此歐洲寺院之僧道，多屬培南笛根派，（Benedictines）至是另有一派興起，以乞丐（begging friars or mendicants）自命，沿門乞食，居無定所，分爲二支：

（1）富蘭斯根派（Franciscan）爲聖富蘭（Saint Fransis of Assisi）所創，

（2）杜密根派（Dominican）爲聖杜密（Saint Dominic）所創。

後此著名之學者，多由是出，諸大學之教授，亦多出其間。

（二）大學之勃興　自十二世紀至十三世紀，大學之增加甚劇，大抵併合舊時教會學校而成，舉其著者，有：

（1）巴黎大學（University of Paris）以神學著，

(2)牛津大學(University of Oxford)以神學及普通科著，

(3)波羅格那大學(University of Bologna)以法律著，

於是學術之中心由寺院而移至學校。

某學者著書謂十三世紀係最偉大之世紀，此其言未免過甚其辭，然觀上所述之變動，謂此十三世紀爲最偉世紀之一，固無乎不可也。 諸種變動，其影響於哲學方面者，要以大學之勃興與亞氏眞著作之出見爲主。(求知慾之增加亦之) 前者則爲研究哲學之所在，後者則爲此期教會之護符與煩瑣哲學之祖師。 數世紀以來，煩瑣學者主要之目的，即求宗教之純理化，使希臘哲學與基督教諧合無間。 亞里斯多德爲希臘正統哲學最後之一人，亦希臘哲學科學集成之大聖，凡古代所有之人類知識，無不包括於其著作中，而得固定之結論，其文字亦極明適，其名詞亦極確定，今其眞著作出現，煩瑣學者之奉爲枕中鴻秘，自屬必至之勢。 因之凡有是非，無不取决於亞氏之聖言，不獨辯證術之以亞氏之名學爲規範已也。

其在教會，因久安於新伯拉圖派所解釋之亞里斯多德，如流出說泛神論等，皆與教義無甚衝突，今茲出露真面，與舊說頗多相異，恐其與教條有背也，反對不遺餘力。 千二百零九年，教會既定亞氏之物理學（Physics）爲有罪，千二百十九年，又及其形而上學。 然亞氏之學說，初非與教會真有衝突，不惟無衝突，且可利用之以爲教會之保障，故當千二百五十四年，教會又正式承認其書，神學家從而附會之，亞氏乃爲教會極有勢力之護符矣。 其附會之說，可分二點：

（一）亞氏重類而輕個體，政治哲學則重國家而輕個人，教會取之以教會爲亞氏之類，爲亞氏之國家，凡有個人，本身毫無價值，皆當附屬教會，受教會之支配，庶有幸福可求。

（二）亞氏謂人生之究竟，在超現世而入恒星世界，教會取之，即以出世之思想作人生最後之目的，而其出世也，須以教會爲之中介。

說者謂十三世紀之氣象，已有脫離中世之可能，徒以亞氏之障碍，乃延長中世之生命，非無由也。 然其所生與前不同之結果，亦有可得言矣。

(一)前此之神學，係新伯拉圖派與奧古斯丁的神學 (Neoplatonic-Augustinian Theology) 至是則爲亞里斯多德的神學。(Aristotelian Theology)

(二)前此之煩瑣哲學，以辯論爲主，至是則多趨綜合與建設，所有學者有「集成者」(Summists) 之稱。

其首以亞氏哲學爲根據，建一煩瑣學派者，則愛爾塔 (Albert) 其人也。 其集大成而最足代表全盛期之煩瑣學派(十三世紀)者，則愛氏弟子湯姆斯 (Thomas Aquinas) 其人也。煩瑣學派至湯氏而造極，中世思想亦以湯氏爲最高潮。 自湯氏後，乃有「反抗煩瑣學派之趨勢」(Anti-scholastic Tendencies) 煩瑣學派因以衰落，中世之運命亦逐漸終了而入於近世。 蓋由中世至近世，其主因由中世內部自身發動，非由外加，而此之發動，以漸以微，非朝夕故。 通常史家以一四五三年東羅馬之亡爲中世之終，西方文化之再生運動 (Renaissance 舊譯文藝復興) 於此發動，宛如突然爆發者，皆非深知歷史也。 茲先揭示由中世入近世所經之關鍵三點，次略述各家之學說。

(一)古代始於自由，終於因襲；中世始於因襲，終於自由。

(二)中世以唯實論爲正宗，所有教會等皆建基於其上，而與唯實論相終始。 前雖有羅斯靈納氏主唯名論，惟被教會之壓迫而取消之。 十三世紀時唯實論最盛。 十三世紀後，唯名論出，唯實論衰，中世之基礎因之動搖。

(三)中世之哲學(科學在內)附屬於神學，(或曰理性附屬於信仰)政府附屬於教會。其入近世也，第一步爲哲學獨立於神學，政治獨立於教會；其第二步爲神學附屬於哲學，教會附屬於政府。 表如下：

第一期	第二期	第三期
神學—哲學	神學 哲學	哲學—神學
教會—政府	教會 政府	政府—教會

惟至十四世紀末，(本書卽以此爲止)政治方面已進至第三級，哲學則僅至第二級。

又在中世凡人與上帝之交通，以教會爲必經之階級，比其入近世也，則亦思脫去此階級，

由個人直接與上帝冥合。

讀者能於此諸點融貫於心，則於下文之所述可瞭然矣。

一、愛爾培(Albert of Bollstadt 1139—1280)與湯姆斯(1225—1274)

愛氏生於浮登堡(Wurtemburg)之龍井(Lauingen)少習哲學神學等於報達(Pauda)及波羅格那大學而入杜密根派。　長授哲學於巴黎康羅遜(Cologne)頗極盛名，其學一以亞里斯多德爲據，頗與前此之煩瑣學者異，蓋亞氏著作出見後之第一煩瑣學者也。　氏謂哲學上之問題，當由哲學解釋之，神學上之問題，則當由神學解釋之。　例如無出於無，此則物理學(其時物理學爲哲學之一部)有然，在神學卽屬非是，蓋上帝創造人世，固自無生有也。　餘如三位一體諸說，亦非哲學所能疏解。　此種思想，似有神學與哲學並立之色彩，實則氏仍以哲學位神學下。　意謂哲學僅能解釋初步之因，其最後之因，則非哲學所能，而有賴於神學。　因之神學之問題，非哲學所能解釋，此非問題本身之有誤，乃哲學無此程度耳。　氏之思想，無大闡發，其發揮而光大完成之者，則其弟子湯姆斯是。

湯氏生於拿不爾(Naples)附近之一貴族家，生年有一二二四，一二二五及一二二七之三說，已難確知。氏幼入蒙開雪諾寺院(Monastery of Monte Cassino)受教於培涅笛根派僧道，年弱冠時，又入杜密根派，被其兄捉而置之獄中二年，逃而游學於康羅逆，以愛爾培爲師。說者謂愛爾培德人富系統思想，後此氏之集成事業，又於此立之基礎云。後又游學巴黎，學成後，授哲學神學於巴黎。千二六一年，氏膺教王之召，教授哲學於羅馬波羅格那等地，於此期間，氏博採經聖教父之說及希臘哲學，著神學之集成(Summa Theologiae)一書，綜合各家之說，爲教會之保障，實神學界空前之偉著，亦煩瑣學派最完善之作也。因其擁護教會也，故氏有天使博士(Doctor Angelicus)之稱，因其主唯實論也，故氏有全稱博士(Doctor Universalis)之號。

湯氏學說之基理，可概以一語曰「兩重眞實」(The twofold truth)其遠祖則爲亞氏，近師則爲愛氏。亞氏有物質階級之說，以恒星爲最高，地球爲最重濁，自上而下，有如樓梯。愛氏亦以哲學位諸神學之下。湯氏據之，乃有兩重眞實之說。兩重眞實者，即分世

界爲二：一者自然之世界，(World of Nature)二者恩典之世界。(World of grace)卽宗敎之世界，卽信仰之世界，卽出世間，前者位後者之下，後者爲前者之繼續；前者爲發展之初步，後者乃吾人之究竟。必合此二世界，而後乃完滿無缺；而此二者之接觸點，則爲人之靈魂。如圖：

完全之世界
- 恩典之世界
- 人之靈魂
- 自然之世界

自奧古斯丁以來，此二世界常有衝突，一幻(自然之世界)一眞，(恩典之世界)未能並全。至湯氏則謂自然之世界，並非虛僞，不過此爲發展之初階，統屬於恩典之世界之下，而後者幷不毀傷自然之世界，不過補足自然之世界而進於完滿耳。湯氏自有此基本觀念，乃推之一切而能自圓其說：以言宗敎與哲學，則前者猶恩典之世界，後者猶自然之世界；以言敎會與國家，則前者猶恩典之世界，後者猶自然之世界；以言敎皇與國君，則前者猶恩典之世

界，後者猶自然之世界。 自然之世界既統屬於恩典之世界，斯哲學宜統屬於宗教，國家宜統屬於教會，國君宜統屬於教皇。 數世紀來教會之所希冀，教皇之所渴望，與夫煩瑣學者之所爭辯者，至是一貫齊下，無復餘蘊矣。 茲再將氏所言神學與哲學，略一言之。

湯氏謂神學哲學，雖各有其範圍，惟非相反，乃適相成。 神學討論上帝與神聖之眞理，哲學亦討論之；惟神學由啟示方面觀察，哲學則由理性方面觀察耳。 然關於神聖之眞理，固有屬於神學兼屬於哲學者，亦有僅屬於神學而不屬於哲學者。 前者如上帝之存在（湯氏於此問題用亞里斯多德與古斯丁等說證明之，辭繁而無深意不具錄）靈魂不朽等是，後者如三位一體，「化身」(Incarnation)等說是。 神學補助哲學以信仰，哲學則補助神學以破除謬說，支持眞理並設立初步之動機，二者固可和合而無間。 知爲信基與信爲知本，氏固兩認之也。

外此於唯實唯名二派，氏則極主唯實論，謂全稱乃個別事物之本質，有眞實之存在。 個體能得眞實之存在，亦惟參與此全稱。 此所謂全稱，在湯氏亦可名之曰「形」(Form)蓋

氏固以「形」而區分世界神人爲三級者：

（一）形附於質者(inherent form)如人是，

（二）形能離質而自存者(separate form)如天使人之靈魂是，

（三）僅有形而無質者(absolute form)如上帝是。

上帝有形無質，純爲效實，(參看四章論亞里斯多德)故上帝爲絕對之圓滿，絕對之智慧，有永久之存在，而爲宇宙之第一因。 宇宙萬有，悉由是出，吾人之最後目的，亦即出世而與上帝相冥合。 前之所謂恩典之世界者，即此上帝之世界，而爲吾人究竟之歸宿。 蓋上帝爲永久之全體(Eternal whole)「眞實之存在，胥不在個體，而在參與永久之全體也。」

湯氏爲基督教神學家之大聖，亦煩瑣哲學最後之巨子，在當日勢力甚偉，從之者如衣傑狄(Aegidius of Lessines)高得芳(Gottfried of Fontaines)等；實繁有徒，即在今日舊教猶多奉正宗。 然自氏死後，即有反抗煩瑣學派之趨勢，約可分爲下數派：

（一）主意志者——反對湯氏之主知 以唐斯各(Duns Scotus 1270－1308)爲主。

(二)主唯名者——反對唯實論　以維廉氏(William of Ockam 1280－1349)為主。

(三)主神秘者——反對以教會為神人之媒介　以愛卡脫(Meister Eckhart 1260－1327)為主。

而與湯氏同時者，另有勞傑培根(Roger Bacon 1214－1294 ?)研究經驗科學，於西洋自然科學史中占甚重要之位置，雖未直接反對湯氏，要可為此反抗趨勢中甚有力之一支。茲先述培氏，次略及其餘三支，末論教皇之屈於國君終焉。

一、勞傑培根

培根生於英吉利之賢且斯敦，(Ilchester)代表英國國民性之第一科學家也。　幼受教於各羅雖脫 (Robert Grosseteste) 為其時研究數學與試驗科學之一人，後游學巴黎大學，又其時歐洲學術之中心也。　氏在巴黎，入富蘭斯根派，其所攻研，以數學為主，認此為一切科學研究之基礎。　惟其所謂數學，係包括數學幾何天文與音樂而言，與今頗有廣狹之殊。　其他自然科學，暨神學哲學，亦無所不攻。　氏學成歸國，任教職於牛津大學，常於試驗

室中作種種之科學試驗，時人疑其爲幻術家，不安於位，乃復返巴黎。　敎皇克里門第四（Pope Clement IV）知氏邃於學，召令著書，氏遂於十八月間著三書上呈，（Opus Majus; Opus Minus; Opus Tertium）大意謂科學有助於神學，如研究天文，則可知上帝；如研究數學，則可推知世界末日等。　此其以科學爲神學之附品，由今視之至不足尙。　不知其時科學鮮人注意，於此有人明言科學之重要，實足發聾振聵。　且卽如此主張，其後一敎王，猶謂培氏有罪而置之獄，論世知人，培氏實有未可非議者。

前言培氏代表英國之國民性，此英國之國民性爲何？　簡以言之，曰重實際（Practical）與經驗，遇有事端，必求試驗與實踐。　證之近代哲學，凡言經驗派（Empiricism）者，必冠以「英吉利的」（English）或「不列顛的」（British）當可明知。　培氏於其書旣謂科學之研究，須建基於數學之上，又謂自然科學，必須有試驗之基礎（experimental basis）氏在牛津而招人疑，亦以事事好試驗故耳。　其尤足道者，卽氏謂吾人之得知識也，其道有二：

（一）辯論（Argument）

（二）經驗（Experience）

辯論所以折人之言，經驗則所以使人信吾之言。 辯論所得者，未必可恃，必待經驗證明，方爲足尙。 譬如生而眇者不識日，吾人雖言之甚肖，盲者必難明其眞象，而在吾人曾經驗之者，其狀固甚明也。 根據吾人之經驗，推測其他得種種之結論，而此之結論，仍必經驗後，始能確定。 例如吾人有物體入水而重量減少之經驗，因而推得空氣亦有浮力作用，試之果然，於是推論非虛矣。 是故經驗可施於未知，又可施於推理所得之結果，而後者名曰證實（verification）於科學上尤爲緊要者。 時人以虹爲人間禍福之預兆，培氏研究後，獨謂係光之反射，曲折兩作用所構成，乃天空一種平常之現象，毫無神秘之意味。 氏又嘗推測將來之船之車，可自行活動。 凡此破除迷信，注重經驗，皆英國國民性之特徵，而亦由中世漸至近代之關鍵也。

二、唐斯各（Duns Scotus 1270－1308）

唐氏生於愛爾蘭，早年即入富蘭斯根派。 氏讀書牛津，心傾數學，卒業後，任母校哲學講

教授十年，其講義風行全歐。千三百零四年氏至巴黎任教職，越四年，又至康羅逝，遂終焉。氏之著名，以其辯才爲多，分析毫芒，有精微博士(Doctor subtilis)之稱。

氏哲學之中心要點，在以意志爲知識之主，其最大之貢獻，則在「哲學與宗教之分離」(The separation of Philosophy and religion)今先述其後者，次及其前者。

前言湯姆斯之兩重真實，已分哲學與神學。惟湯氏之意，係以哲學位神學下，階級而弗並列。至唐氏則不以哲學神學分，而以哲學宗教分，而此哲學與宗教，又無密接之階梯。氏謂宗教爲信仰之事，哲學（此所謂哲學，即科學，即名學）爲名理之事。信仰之區域，非名理所能顧問，名理之範圍，亦非信仰所能參與。換言之，即二者各有其分際，應各守其範圍。至於神學，則適處信仰與哲學之間，由氏觀之，實無甚功用。煩瑣學者以神學爲洗刷教條之用，其的雖高，其終不能達到。蓋彼所能爲力者，祗有否定之證明，所謂消極的神學(Negative theology)者，自奧古斯丁以來，即已如此，不僅如三位一體，化身，靈魂不死諸說，不能有積極之證明，甚至上帝之存在，亦未能直接證明也。煩瑣學派唯一之要圖，在求宗

教之純理化。今氏乃分之爲二：一歸之信仰，一歸之名理，不可任意附會，附會亦無有是處；所謂神學，幾同贅疣，無正當之位置，氏直根本推翻煩瑣學派，將所有之烏煙瘴氣，一舉而廓清之矣。

然而有未足爲訓者，卽氏主意之說是；而此則氏之基理也。主意之說，爲希伯來之教義，其在哲家，奧古斯丁曾極主之。（參觀第八章）自奧氏後，煩瑣學者，少加爭辯。十三世紀時，亞氏之著作出現，其說以主知爲歸（此爲希臘人之特質）因之根據亞氏而著書者，多以主知爲歸，如湯姆斯，卽最著之一人。而所謂杜密根派者，更以主知爲中心之原理。自唐氏出，又重主奧氏之說，因其爲富蘭斯根派也，卽以此主意爲富蘭斯根派之基理，與杜密根派兩相對峙。湯氏謂人隨從其至善之知，則其人自由，此知所以示意以善不善，故意實受制於知，而知爲吾人之最高者。其在上帝，亦有同然，以絕對之智慧，創造世界，而其意常以其智爲之限。唐氏則一反之，謂上帝自由者也，獨立者也。設如湯氏之言，上帝之意受制於其知，是上帝非屬自由，亦非獨立，是烏乎可？惟上帝爲自由，爲獨立，斯其行事，皆屬任意，

不受何方些許之制限。 即其創造世界，亦純屬自由行動。 所謂知慧，常隨從其自由之意志，而爲意志之奴隸。 至於吾人，則人之心意，初也有許多不清楚不完全之觀念，繼則因意志決定之，乃進於明晰完全，其不經意志之輔助者，則逐漸汰去，是亦明明以意志爲主，而知識受制於意志也。 唐氏之誤，即在假定上帝之必爲自由。 如唐氏之言，則上帝直一任意妄行之專制主，其危險實不堪設想。 而吾人之意志苟一自由，不受理性之控御，則罪惡亦必叢出，而其人亦無所謂宗矣。

三、維廉(William of Ockam 1280－1349)

自羅斯靈納氏以主唯名論爲教會壓抑以來，繼之者甚少，第至十四世紀，則唯名論之空氣，幾彌滿全歐。 若富蘭斯根派，若杜密根派，若奧古斯丁派，既多主唯名論，即集唯實論大成之湯姆斯之後繼，亦有主此說者。 詳其原因，約有三點：

(一)奧古斯丁主意之說，側重個人，

(二)勞傑培根等自然科學之研究，

(三)邏輯的動機。

三者之中，尤以邏輯的動機爲要。 蓋唯名論者以概念不過「實際事物之主觀符號或名詞，」(subjective signs or terms of actual fact.) 而有「名詞論」(terminism)之稱也。其最足代表者，則維廉是。(按上名詞論亦即維廉之說)

維廉氏生於英之奧剛，(Ockam. 普通即稱爲奧剛維廉) 幼入牛津大學，爲唐斯各之弟子。 亦入富蘭斯根派。 氏在巴黎，爲教授數年，離去之而參與其時之反對敎皇運動，遂下獄於亞維農。(Avignon) 後氏逃去之而受巴伐利亞候路易(Louis of Bavaria)之保護，有「子苟以劍護余，余願以筆護子」(If you will defend me with your sword, I will defend you with my pen) 之言，氏固有「第一新教徒」(The first Protestant 意云抗議者) 之稱也。 因其意志堅強，不屈不撓，故又有「絕倫博士」(Doctor Invinciblis) 之號。

維氏學說以唯名論爲歸，而其主張，則較羅斯靈納尤爲徹底。 氏謂個體之事物，有「原形之眞實」(The reality of original forms)爲吾人直覺而知。 吾人之觀念，不過此等個

體事物之符號。此第一步之觀念，名曰單純之觀念。由此單純之觀念，抽出其共同之屬性，因以得普遍之觀念。此第二步之觀念，名曰複雜之觀念。唯實論者所謂普遍之全稱，初不過此複雜之觀念。然此複雜之觀念，其於個體之事物，僅有間接之關係，且係緣單純之觀念而起，而即附於單純之觀念以存在。而此單純之觀念，又僅爲個體事物之符號。是故普遍之全稱，不過一空名，初無眞實之存在；眞實之存在，惟有個體之事物而已。此種思想，爲後此約翰洛克(John Locke)之先河，亦英國經驗派哲學之先導也。

外此氏於宗教與哲學之界，亦分之綦嚴，且謂國君須與教皇脫離，政治須與教會脫離，較之湯姆斯之主張，適進一步。而以個體眞實之說推之於個人，即謂吾人之要在自由發展其個性，初不必依賴於教會矣。唯名論之說，至維氏而造極，所謂唯實論者，經此有力之反對，不啻落花流水，而以後者爲護符之教會，乃失一重要之根據，此又由中世入近代之過渡點也。

(四)神秘派(Mysticism)

神秘派之興，遠在十二世紀，其時有一般宗敎徒因神學家過重信仰之理性化，起而反對，謂宗敎之事貴在體驗，不在解釋。　上帝之何若，非吾人所能規範，亦非吾人所宜過問。　吾人之要全在身臨上帝，此則惟「神秘之默想」(Mystical Contemplation)爲能，而非辯證名學所能爲力。　若培蘭(Bernard of Clairvaux 1091—1153)　若游俄(Hugo of St. Victor 1096—1141)　等，皆此派之巨子，而主超塵世而入精神世界以棲息於上帝之旁者。　然此派之領袖，多屬修道士，故有敎會神秘派(Church Mysticism)之稱，而於敎會不加非議。至十三世紀末與十四世紀，另有一支日耳曼神秘派，(Germanic Mysticism)　於敎會與敎義，多取獨立之態度，而被敎會認爲異敎徒者。　其最足代表者，曰愛卡脫(Meister Eckhart 1250—1327)　愛氏爲杜密根派，受新柏拉圖派之影響甚深，耽於玄想，頗多神秘。　氏謂萬象存於上帝之中，上帝卽在萬象之內。　由有限之心觀之，則見萬象之多，由超絕時空之心觀之，則祗見其全。　萬物在上帝之心目中，固無一而非永存也。　吾人靈魂之最高作用，卽爲知識；此知識之最高階級，卽爲超理性的。　吾人之究竟，在超此多元之現世，與上帝

相接合，此則恃乎超自然之冥想與上帝之恩典，惟可由吾人直接行之，初不必恃教會之中介。前章言教會之最高職務，為拯救靈魂而致之永生，今神秘派言天人之交接，可不經教會之媒介，自予教會以一大打擊，因之教會目為異端，禁止頗嚴。愛氏之說，為後人述記成書，書為馬丁路德(Martin Luther 1483－1546)所得，讀之深受其感動，說者謂馬氏之宗教改革，此亦助成之一因。是則宗教改革之種子已伏於此時，而北人生性沈着，頭腦冷靜，此種神秘思想，抑更與日耳曼國民性為因緣也。

(五)教皇之屈服

中世各國政府，大都仰教皇之鼻息，蓋其時為封建制，政府之權力本微，封建之諸侯，又為教會之工具，一也；由基督教義言吾始祖本在樂園，國家因吾始祖犯罪墮落後始有，毫無足尚，二也。其時教皇之所希望，即如何建一基督教之大帝國，統一全歐之民族。當十字軍時，差能達此目的。哲家主張，則湯姆斯即主國王須統屬於教皇。然湯氏之說，稍後，但丁(Dante 1265－1321)即反對之。但氏著君主國(De Monarchia)一書，謂國家與教會，

實有同等之權威。個人之幸福，在天堂與在人間亦相等。奧鬨維廉，亦極主國家之重要。其在教皇之本身，則當十字軍時，常謂奉天命出征，但特祈禱及耶教法物，即足破敵。迨其結果，則失敗者多，歐人縱不疑及宗教全體，亦必疑教王不足代表宗教之權。又以侯伯武士，大半消亡，前之恃以與帝王爭權者，現已減少，各國君主，皆思脫其束縛，以伸王權。如法蘭西王腓立(Philip the Fair)與教王朴尼弗第八(Boniface VIII)之衝突，其最著者。腓立於一二九六年建議，凡教僧之土地，不得免稅，朴尼弗拒之，腓立遂禁止其國民輸金銀於羅馬教會。尋更命勞格來(Nogaret)率兵至教皇宮禁錮之，朴尼弗遂憂憤而卒。克里門第五(Clement V)繼之，腓立更迫命由羅馬移住法境之亞維農(Avignon)使服從於王權之下，世稱為巴比倫囚虜云。至高無上之教皇，今一帝王可以遷之，此其啟人輕視之心為何若。而克里門死後，羅馬法蘭西各自立教皇，內部自相分立，信徒無所適從，教威益衰，王權益盛。近世民族國家之興起，當十五世紀時，英法西衛，皆次第統一，又於此植其基矣。

附論中世之精神

中人一言中世，常聯想及於黑暗，而其最所厭惡者，厥維教會。擅作威福也，奴隸下民也，曲解聖經也，假公營私也……凡此罪惡，難更僕數。西洋在十七，十八世紀時，亦多此類論調，十九世紀以來，中世歷史之研究日精，其眞價亦日明，所謂教會者，遂爲中世史之主要原素，一方面雖承認其有上述種種之汚點，一方面則認其貢獻之偉，遠非其汚點所能掩。美史家勞平生(Robinson)謂「中世無教會，則一白紙耳」，勞氏爲西洋公認之新史家，所言如此，教會在中世之地位，有可想見者。本章所述，不求詳備，惟揭其最顯著之特質二點而略論之，以略示中世之精神：一者統一，二者情感之發展。

(一)統一　嘉本特(Edward Carpenter)者，近今英國之社會思想家兼實行家也，其所著「文明病之原因與救治」(Civilization: Its Cause and Cure.)一書，詳論人類文明所生之惡果，與其救治之方法，謂今日世俗之所謂文明社會，病症所在皆是，將欲救之，

惟有復返自然，其言頗多中肯。 然其所謂病症，經分析之結果，無論在身或心，在社會或個人，只是「失却統一」(loss of unity) 所謂健全亦只是保有此統一。 喻如國家，集權中央絕對統一，則爲健全；反之政府孱弱，令出於下，奄奄一息。 羅馬當帝國時代，跨地三洲，隸諸一尊，頗有統一氣象。 自蠻族遷徙，西羅馬解紐，羣雄割據，迭爲消長，政治統一，遂成絕望。(沙立曼大帝雖建一大帝國，名曰神聖羅馬帝國，然其地既遠不如羅馬帝國，其年則更短矣) 處此無政府時代，竟有教會利用時機，統一多種民族之思想意志行爲，使之趨向同一之目的，結果所至，不僅紊如亂世之中世，仍有集中之所在，且從前羅馬帝國政治法律所不能及之蠻人亦悉統屬於教會，此則卡氏所謂統一之極軌，中世教會之一大精神也。 謂予不信，試證數事：

(1)凡人生皆教民 當元後一百年時，教徒僅五十萬人，至三百十一年時，卽增至三千萬人。 野人遷移，民族新興，最著者二：

(a)賽爾脫族 (Celtic Tribes) 按此族羅馬時巳住高爾，後一部分入愛爾蘭。

（b）條頓族（Teutonic Tribes）此族為盎格魯撒克遜人（Anglo Saxon）日耳曼人及北人。（Norse）

時教會唯一大問題，卽如何勸導此種民族，使之信奉基督教是。 推來氏之中世心理，（A. O. Taylor：The Medieval Mind. 此書二厚本共千二百餘頁，為論中世最佳之書，本章取材，以此書為多，前數章所述，亦多用之。）第九章「北人之改悔」（Conversion of the North）歷載教皇派遣宣教師赴各地建設教會，勸導野人，以莊嚴之儀式，假天帝之使命，極言地獄之苦與教皇之恩惠，以感動之。 野人震於神威，又以性好戰爭，希得神助，乃多信教。 不數百年，全歐皆屬教民，宛如今人一生卽為國民者。（按羅馬教會稱 Catholic Church. 所謂 Catholic 意卽云普遍 Universal. 蓋教會要求普遍的會員也。 Universal Membership）區域所及，視羅馬帝國盛時，尤為加廣。而此等新興民族，處基督教會勢力之下，以發展近世之歐洲民族，其基礎實皆培植於此時也。

（2）敎育文化　八章曾言自八百年至一千年，北歐之敎育，幾卽由修道院操之，其在他處，亦以道院所操者爲多。　卽其後大學林立，學術之中心由僧道院而入於學校，然所有敎授，仍多爲蘇蘭斯根派與杜密根派之學者。　蓋中世之敎育，太半操諸敎士，其知能之士，亦極大部分出於敎士也。（觀九章所述之哲家可證）　至論學派，則八章言中世哲學，曾概以煩瑣哲學 Scholasticism 一字，其主旨卽在求宗敎之純理化，使敎會益臻於鞏固。　餘如書籍之保藏，所以維繫古學於一綫而啟後世再生運動之機運者，亦皆由敎會司之。　凡此敎育文化種種，總以言之，統一於敎會而已。

（3）十字軍　自土耳其人占領聖地，虐待禮拜敎徒，於是恢復聖地之說起，千零九五年，敎皇歐朋二世（Urban II）開大會於法境克來蒙（Clermont）決議東征，凡各國之兵加入者，以赤十字標於右肩爲符號，因名十字軍。　歷時及二世紀，其役凡九，前已言之。　於此吾人所宜知者，卽此之興師，其初主要之動機，純出宗敎之狂熱，侯伯捨其土，平民毀其家，無國界，無種界，並無男女無老幼。（第五役卽以兒童軍爲主）　雖其

達目的者，僅及二次，然其聯合相異之民族，統一全歐之人心，一致努力以赴一共同之目的，此則統一之精神，捨教會外，別無能致此者，而亦中世之教會所可自豪者。

(4)峩特式建築　基督教之初起也，以心靈之信仰爲歸，於美術初不注意，前言基督教精神時已略及之。　第自勢力日盛，教會之建築，所以表宗教之尊嚴，示神秘之勢力，寓心靈之特徵，兼以懾服野人者，乃爲彼等所最究心。　中世之美術，亦以此教會寺院之建築爲最，其他美術，幾少可稱。　蓋時人之美術心，集注全副精神於教會寺院之建築也。　其建築之式樣，在十二世紀以前，約可區分三派：

(a)皮桑丁式(Byzantine)　盛行東羅馬，以六世紀爲最盛，

(b)巴雪里加式(Basilica)　盛行於八世紀以前，

(c)羅馬斯克式(Romanesque)　盛行於七世紀以後。

十二世紀中葉，有所謂峩特式(Gothic)者，始起於法蘭西，以其尖頂聳然標舉，足以表示人之靈魂飛昇之精神，教皇獎勵之。　比至十五世紀，全歐寺院，太半皆屬此式。

其間雖不無小異，然其通性大都用尖頭穹窿及尖拱，束柱，控壁。控壁頂上有小尖塔，尖塔頂上冠以十字花，矗然高舉，飛冲天外。中世人之美術心已統一於教會寺院之建築，而此之建築，至是又統一於峩特式，此又統一精神之可特別注意者。

右述四事，不過約略舉以示例，外此如教會之組織，由教皇而大教長，由大教長而大主教，由大主教而主教，由主教而區教士及其助手，與夫教皇之無上威權，如爲至高之立法者，爲耶教國之至高裁判者，爲至高之行政者等，皆足示此統一之精神，舉一反三，茲不具述。 夫此等道一風同，同文（時以拉丁文爲主，亦統一之表現）共軌，由今發展個性言之，似非至善。 吾人所應知者，即此之所謂統一，即嘉本特氏所謂健全之表示，處此帝國解紐，羣蠻無首之際，吾人試思其時苟無教會爲帝國惟一之代替，以網維斯世經綸斯世，當復成何局面。 雖以孟子人相食之言，恐亦難形容其萬一。 此則教會大有功於中世，爲中世所不可一日缺，其趨重統一，正其精神之所在，史家貴以時立論，非可妄加非議也。

〔按中世統一之精神，雖以由教會所發生者爲主，在教會外亦所在皆是。 茲試述一以

證，曰同行制。（Guild system，卽基爾特制度，今人所言基爾特社會主義，亦卽以此制為歷史的基礎）中世初期之貿易大都以此區所產，供此區所需，所謂國際貿易絕無僅有，為純粹之農業社會。　十字軍興，開東西洋之交通，商業於焉復興。　工業因商業之刺激，隨以俱盛，於是農業之社會，漸流為工商業之組織，自由都市，亦漸以興盛。（或自相緊合而成，或以金錢報効侯伯而易自治權，或以金錢全購其土地，或以兵力直接取得。）　其時有同行制之產生，凡一行有一公會，業此行者皆須入之，而受其制裁。　其用係以保護此行特殊之利益，維持同一之標準，故其限制頗為嚴厲。　初起時以關於商業者為多，自後至於工業，最後凡從事一種職業者，自教士，教授以至妓女乞丐，無不各有其同行會。　卽在航海旅行等特殊時間，亦可組織暫時之基爾特。（亦為常時的）此其組織雖各都市間各有相異之處，而其主要之組織與根本之精神，則自文明繁富之意大利都市，至漁民居住之北部蘇格蘭之小都市，與貧乏不堪之俄羅斯之湖沼中之都市，無不相同。　卽此一端，中世統一之精神概可見矣。」

(一)情感之發展　七章言基督教之精神，以尚愛情爲其一。實則耶穌基督之第一義諦，基督教之眞正精神，卽在一愛字。經所謂「使盲者能覩，跛者能行，聾者能聽，病癩者淸潔，死者復生，」最足示此。此種眞精神，雖有隨教會神權論而消失者，然一般棲息於寺院之聖人，眞能體驗原始基督教義，具體實示，不啻教主化身者，實指不勝屈。此則情感之發展，爲後人所望塵莫及者，亦中世精神之所在也。試舉二人以明之：

(1)培蘭(St. Bernard 1090–1153)

(2)富蘭雪(St. Franois of Assisi 1182–1226)

茲二人也，爲愛之一字所貫注，謂爲愛之化身，亦不爲過。中世有此，直如沙漠中之有花。西人研究中世史而有得者，多以二人爲無上之美術品，欣賞觀感，故其傳記甚多。茲之所述，不過概略之概略耳。

培蘭生於封登(Fontaines)之克拉杜(Clâteau)富家子也。弱冠後捨家入克萊伐(Clairvaux)僧道院，主持院務，惟知以愛勸人，置一切於度外。氏心地淸淨，容彩煥發，溫

度適中，和藹可親，有所語言，其聲輕幽，聽者無分深淺，恰如其分。 初此院僧道僅數人，比氏涖止，增加甚速，終氏之身，至遣六十五隊至外建設寺院，其影響之偉大，有可想見者。惜是此院生活，嚴肅淡泊，堅苦清高，心志較弱者，每不能受。 一少年名羅佩(Robert)者，卽因此而逃，託足於一較富之寺院，培氏乃自怨自艾，傷己誠之未孚，亦於人兮何尤，於疾風雷雨之下，修長函以招之，此函也，最足啟示氏之精神，茲譯其首段如下：

「子甚善，僕所認也。 僕修此函，非與子爭，乃以息爭。 凡逃害迫行者無罪，致害迫者其罪，此則僕不能否認者。 已往之事，僕不介意，其事之何故與如何發生，僕亦槪不之聞。 過失僕不言，情事僕不論，傷害僕亦無心憶之，僕所嘗者，惟存藹僕心者耳。 譬命者僕乎，僕無子，僕不見子，僕不能與子同處；所謂子者，僕有則雖死猶生，無則雖生卽死也。 子何故去耶，非僕所問，僕所怨艾者，卽子去而不返耳。 子來耶，此間靜於以安帶。 子返耶，凡事將因以佳利。

「子之覓去，必係僕咎。 以子譽斷，僕致頗酷，而待不仁。 方子在時，子已有言，僕頷

之子又責僕。然此又非子之咎也。僕永不以茲事爲魯暴，僕唯是不周詳耳。今則子將有以見僕異於前矣，僕亦有以見子之異於昔矣。子前所畏之主，今將與爲莫逆矣。子愼毋謂僕將不赦子之愆。子願免於咎戾乎？子遐可矣。苟子忘其愆，僕不之問；子亦恕僕罪，僕亦自忘僕之尤。」

"Quite right; I admit it. I am not writing in order to contend, but to end contention. To flee persecution is no fault in him who flees, but in him who persecutes; I do not deny it. I pass over what has happened; I do not ask why or how it happened. I do not discuss faults, I do not dispute as to the circumstances, I have no memory for injuries. I speak only what is in my heart. Wretched me, that I lack thee, that I do not see thee, that I am living without thee, for whom to die would be to live; without whom to live, is to die. I ask not what thou hast gone away; I Complain only that you dost not return.

Come, and there shall be peace; return, and all shall be made good.

"It is certainly my fault that you didst go away. I was too austere with thy young years, and treated thee inhumanly. So thou saidst when here, and so I hear thou dost still reproach me. But that shall not be imputed to thee. I never meant it harshly; I was only indiscreet. Now thou wilt find me different, and I thee. Where before thou didst fear the master, thou shalt now embrace the companion. Do not think that I will not excuse any fault of thine Dost thou wish to be quite free from fault? then return. If thou wilt forget thy fault I will pardon it; also so pardon thou me, and I too will forget my fault.

類此之文非一，其精神要可以愛之一字包之。培氏又分愛爲四級：一愛肉體，二愛同類，及上帝，三爲愛上帝而愛上帝，四唯愛上帝，愛一切卽爲愛上帝之故。培氏已踏最高

之境，其態度之溫良，愛情之真摯，殆無一非因愛上帝之故，推其愛以及其他也。 由氏觀之，上帝即愛，(God is love)愛即上帝，(Love is god)上帝無乎不在，斯其愛亦彌滿宇宙。上帝之所以愛吾人者至厚，斯吾人之愛上帝也宜專。 吾人唯上帝之命是從，斯吾人唯愛是守。 是故吾人之愛，即爲上帝而愛，爲愛而愛，利害固非所計，因果亦非所問。 培氏嘗以夫婦之愛喻此種爲愛而愛之愛，此即保羅「夫愛其婦，如基督之愛教會」之意，亦即中人所謂海枯石爛，此情不渝者也。

培蘭死後二十九年，富蘭雪生於阿薩西(Assisi)父爲商人，富有資才。 氏幼而聰穎，醉心於塵世虛榮，腦筋中滿貯貴族武士等幻想，冀其實現，方不辜負此生。 年弱冠時，以事下獄十二月，出而漸覺其曩所懷抱爲愆，後經指點，恍然大悟，亟棄其衣錦食珍，服乞丐衣，與生癩瘡者同食。 蓋其爲基督教義所深入，躬行實踐，不僅愛可愛者，直愛不可愛者；而此不可愛者，由氏視之，抑更可愛之甚也。 其時教會，多以神學附會曲解基督教義，富氏概不置問，惟直訴諸福音，以觀耶穌之真面目，而不以經教會改造之基督爲依違。 數

皇國皇，相爭至劇，氏亦毫不參與。氏之生活，直可謂與時之特別情形相脫離；而此之脫離，非由外力，純發諸內也。氏就其所知之基督與其教義，置其生活於其間，一以之爲模範；自謂其全生皆受基督之導引與激發，宛如基督忽其無似，選以重示眞正之福音生涯者。此則氏之所以爲大而爲中世完人之榜樣，有最顯著最完全之一致之個性，非無由也。

富氏旣以模仿基督自矢，其所行事，殆無一不合有宗教之熱誠。一日，過陶梅（St. Damian）寺院，進而祈禱，恍惚間似聞「富蘭雪乎，子不見余屋之毀壞耶？爲余重建之。」氏遂至家持所有變易以錢；後更沿路募石，大聲疾呼，謂助一石者，卽得一報，十石得十報，見者或以爲狂，而氏仍視爲極正。蓋其以愛基督之故而爲丐，固其中心所愉，如而願竭全力以赴者。不僅此也，卽以一動物一植物之微，一石一火之細，苟曾見於聖經，或氏覺以爲有宗教的意味者，無不柔氣怡聲，與之言語，竭誠愛護，惟恐力有未逮。例如氏見百靈鳥（lark）嘗呼以姊妹，謂其謙卑，頗合教旨，沿路啄食穀粒，雖在廁中，亦必檢而食之。其

飛也，則幽音以頌上帝，其毛羽則為上帝錫賜之本真。　更或遇見他種飛鳥，則呼以兄弟，謂渠等所必需之羽翼，皆給自造物主，其所棲息之大空，亦造物主所預備；不種不穫，曾不缺之，亦以其愛護故，允宜頌贊以愛，永誌勿諼。（參觀七章附論「尙貧苦」節引聖經文）其於獸類，則濟氏最愛綿羊，一日游行，遇一羣牧羣羊，見其中有一小羊，卽大感動，語其同行者，謂此羊溫步而行，吾主基督行亦如此，為愛主計，當購以去。顧彼等除破衣外，空無所有，適一商者過，遂向乞錢，攜羊至寺，極其愛護。　他若越一石也，亦皆戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰，謂渠已升余在石上；用一水也，必擇水去時足所不能踐踏之地，謂其洗禮時卽用此水。　雖下至園中花卉蔬果，亦愛護倍至。　似此，濟氏全身全神，為愛基督之心所充滿，推其所愛，愛及一切，人謂氏係耶穌基督真實之摹本，信非虛語。　基督教之教義，吾人固可由是證其非徒託諸空言，而以教皇權勢正隆之際，猶有此等聖人，孰謂中世教士盡屬專橫哉？

上述二人，不過舉例以明，聖人之生活類此而湮沒不傳者，更未可以數計。　外此避世

婦人，棲息於修道院內，度其主觀精神之生活，其精神亦有類上述者，限於篇幅，茲不之及。

此則情感之發展，又中世之一大精神也。